هومي . ك . بابا

موقع الثقافة



ترجمة: ثائر ديب


المركز الثقافي العربي

هومي ك. بابا

موقع الثقافة

الكتاب

موقع الثقافة

تأليف

هومي ك. بابا

ترجمة

ثائر ديب

الطبعة

الأولى، 2006

عدد الصفحات: 424

القياس: 17,5 × 24

الترقيم الدولي:

ISBN 9953-68-154-6

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ــ المغرب

ص.ب.: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@ wanadoo.net.ma

بيروت ــ لبنان

ص.ب.: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01750507 ـ 01352826

فاكس: 01343701 ـ 961+

Email: cca_casa_bey@ yahoo.com

العنوان الأصلي:

The Location of Culture

Homi K. Bhabha

Routledge

London and New York

1994

نتوجه بالشكر إلى

المجلس الأعلى للثقافة في مصر

للسماح لنا بإعادة طباعة هذه الطبعة من هذا الكتاب القيّم.

موقع الثقافة

هومي ك. بابا

ترجمة
ثائر ديب

المركز الثقافي العربي

إهداء المؤلِّف:

إلى ناجو وخرشيدي بابا

المحتوى

يضربُ بنيانُ هذا العمل بجذوره في الزمني. فكلُّ مشكلة إنسانية

ينبغي النظر فيها من وجهة نظر الزمن.

(فرانز فانون، بشرة بيضاء، أقنعة سوداء)

عليك أن

«تُبرِزَ الإيجابي»

وتتخلّص من السلبي»

ان تتمسك بما هو مؤكّد

ولا تتورط مع السيد بَينٍ بَين.

(اللازمة في أغنية جوني ميرسر «أَبْرِز الإيجابي»)

مقدمة المترجم:

هومي بابا والمنظور ما بعد الكولونيالي:

فضاء الهجنة والترجمة الثقافية

I

أن تقرأ هومي بابا يعني أن تعيش تلك اللحظات من الغرابة المقلقة، على الحدود ما بين الثقافات والأمم والهويات والعوالم؛ في الممّر الفاصل الواصل؛ على الجسر؛ في منطقة «الهجنة»، و«التجاذب»، و«الانشطار"؛ في «الفترة الزمنية الفاصلة»، و«ما لا يقبل الترجمة»؛ في الخفاء»، و«العماء»، و«ما لا يُدْرَك»، وذلك كيما تستكشف أنَّ هذه اللحظات والأمكنة ذاتها هي زمنيات وفضاءات المعرفة، والإدراك، وقابلية الترجمة، حيث يجري تفاوض الهوية، وتنبع المقاومة، وتدخل الجِدَّةُ العالم.

أن تقرأ هومي بابا يعني أن تمضي حيث تأخذك توني موريسون، ونادين غوردايمر، ومحمود درويش، وديريك والكوت، وعادل جوسّاوالا، ونهضة هارلم...؛ ويعني أن تتواصل وتقطع، في آنٍ واحد، مع فرانز فانون، وميشيل فوكو، وجاك لاكان، وجاك ديريدا، وإدوارد سعيد، وجوليا كريستيفا، وفريدريك جيمسون، وريتشارد رورتي، وجوزيف كونراد، وإ.م فوستر...؛ وأن تتحرك مع نثره من ترينيداد، مروراً بالكونغو، ودلهي، والضفة الغربية، ولندن، ونيويورك، وتاهيتي...، في مراحل تاريخية مختلفة؛ وعبر مختلف الفروع المعرفية، الفلسفة، وتاريخ الأدب، والنظرية السياسية، والتحليل النفسي...، بعد أن تكون قد تضلّعتَ ما أمكن من كلّ ذلك كيما تلتقط الوشم الذي تركه كلّ هؤلاء على هومي بابا دون أن يحول الوشم بينه وبين نقد أرباب هذه

الفروع، أو دفعهم في مسالك ومجاهيل ما كانوا ليحلموا بها، فاتحاً حقولاً جديدةً للبحث والدراسة، شأنه في ذلك شأن نظيريه الآخرين فيما يُدْعى بـ «الثالوث المقدّس» للنظرية ما بعد الكولونيالية: إدوارد سعيد وغاياتري سبيفاك وهومي بابا، حيث ينطبق على ثلاثتهم ما قاله عن سبيفاك أحد زملائها من أنّها «تركيبة علمية قد تكون أفضل المتاح على وجه الأرض»[1].

أن تقرأ هومي بابا يعني أن تتورّط في ذلك المنظور ما بعد الكولونيالي، أو الأقلويّ، أو المهاجر الذي تُعَاد منه كتابة تاريخ الحداثة. فما يراه هومي بابا هو أنّ تواريخ الكولونيالية، والاستعباد، والاستغلال، والتمييز الجنسي، والاضطهاد، والتراتب الطبقي... لا تتكلّم على شعوب أو طبقات أو مناطق بعينها مرتبطة بهذه التواريخ، بل تتكلّم على التباينات الاجتماعية المشكّلة للحداثة، تتكلّم على يوميّ الحداثة. وما يساعدنا عليه المنظور ما بعد الكولونيالي، أو الأقلوي، هو التفكير في تلك الطرائق التي يُفْصَح من خلالها عن التراتبات الاجتماعية وتفاوضاتها ضمن الحداثة. بل إنّ بابا يُسَاجل، بمعنىً ما، ضدّ القول بأنّ الخطاب ما بعد الكولونيالي هو شكل من أشكال «ما بعد الحداثة»، ذلك أنّ اهتمامه منصبٌّ أكثر على إعادة التفكير بجينالوجيا الحداثة، ضدّ التيار. فسؤال بابا هو: ما الحداثة بالنسبة لأولئك الذين هم جزء من أداتها وحكمها، لكنهم لأسبابٍ تتعلق بالعرق، أو الجنس، أو الموقع الاقتصادي الاجتماعي تمّ إقصاؤهم عن معايير عقلانيتها أو وصفتها الخاصة بالتقدّم فراحوا يعيشون «بخلاف الحداثة» إنّما ليس خارجها؟ وسؤال بابا هو: ما أشكال الهوية والفاعلية التي تبزغ من أكدار الحداثة ومنغّصاتها وضروب قلقها؟

فعلى الرغم من ذلك الاستخدام الفضفاض لمصطلح «ما بعد الكولونيالية» في وصف تشكيلة هائلة من الممارسات الثقافية والاقتصادية والسياسية على نحوٍ يهدّد بأن يفقد هذا المصطلح معناه الفعّال[2]، فإنّ ما يبقى مشتركاً بين الدراسات ما بعد

---

1 - أوردت ذلك سامية محرز في تقديمها لترجمة مقالة غاياتري سبيفاك «دراسات التابع، تفكيك التأريخ»، ألف: **مجلة البلاغة المقارنة**، العدد 18، 1998، ص 122-156.

2 - جيمس صيداوي، «جغرافيا ما بعد الاستعمار: بحث استطلاعي»، ترجمة أسعد حليم، **الثقافة العالمية**، العدد 108، سبتمبر-أوكتوبر 2001، ص 52-77.

الكولونيالية هو ذلك الاهتمام لا بانقضاء الحداثة، وإنّما بإعادة تحديد موقعها. ما يبقى مشتركاً هو ما تحاوله الحواف - في زماننا ما بعد الحديث - من إعادة تحديد اللبّ، وما تتجرأ عليه الهوامش من إعادة تشكيل المركز، في مراجعةٍ لا تنظر إلى «اللاغرب» على أنه مجرّد آخر لـ «الغرب»، أو موقعاً يجري تعريف تاريخه وهويته في تكوين حداثة صاغها مسار «الغرب» وعقله، إنما دون أن تسلك [أي هذه المراجعة] سبيل الأصولية الثقافية أو القومية أو الدينية التي تصوغ صورةً لثقافتها أو أمتها أو ديانتها بوصفها مصدراً أصيلاً للهوية النقيّة التي لم يلوّثها الغرب الحديث(3).

أن تقرأ هومي بابا يعني أن تسمع ذلك الاعتراف المدويّ بأنَّ النظرية ما بعد الكولونيالية لا يمكنها تفادي بنى المعرفة الغربية، وإنْ سلّطت نقدها على عماياتها وضروب انغلاقها. كما يعني أن تدرك أنَّ موقع الثقافة اليوم لا يقع في لبابٍ نقيّ من التراث، بل على حواف التماس بين الحضارات حيث تنطلق «بينيّة» و«هجنة» و«هويات» جديدة. فشاغل بابا الأساسي هو ذلك الإهمالُ الذي نال «التجاذبَ» الذي يتّسم به موقع الثقافة والهوية، ذلك الإهمال الذي لا يقتصر على الممارسة الأوروبية للتحليل للثقافي بل يتعدّاها إلى الطرف الآخر الذي يُفْتَرَض به العكس. وجهود بابا مكرّسة لاستكشاف الموقع الثقافي الهجين والبينيّ، مدافعاً عن موقعٍ نظري يفلت من ثنائيات الشرق والغرب، والذات والآخر، والسيّد والعبد، والداخلِ والخارج، موقعٌ يتغلّب على الأسس المتعيّنة ويكشف عن فضاءٍ من الترجمة لا تكون فيه الهويات منسوبةً إلى سماتٍ ثقافية متعينة مسبقاً وغير قابلة للاختزال وقائمة خارج التاريخ. فالسيّد والعبد، أو المستعمِر والمستعمَر، لا يمكن النظر إليهما، في عرف بابا، على أنهما كيانان منفصلان يحدّد كلٌّ منهما ذاته على نحوٍ مستقلّ. والأمر، في عرف بابا، أنَّ ثمّة تواجهاً وتبادلاً متواصلين تُؤدّى فيهما الهوية الثقافية أداءً، في زمن الحاضر، وفي فضاء «حدّي» هو موقع هجين يترك لـ «الإختلاف الثقافي» أن يبرزَ ويُنْتِجَ معارف ومعاني جديدة ويمكّن من بناء موضوع سياسي جديد يغرّب توقعاتنا السياسية المعهودة ويغيّر الأشكال المألوفة لمعرفتنا بلحظة السياسة.

3 - تيموثي ميتشل، «مدرسة دراسات التابع ومسألة الحداثة»، ترجمة بشير السباعي، **ألف: مجلة البلاغة المقارنة**، العدد 18، 1998، ص 100-121.

وبهذا المعنى، فإنَّ كتابة بابا تهدف إلى إعادة مَوْقَعَةِ من يحلّل الإنتاج الثقافي، فاتحاً فضاءً جديداً وزمناً جديداً للنطق النقدي، حيث يعيد «الاختلاف الثقافي» الإفصاحَ عن محصّلة المعرفة من منظور موقع الأقلية الدالّ الذي يقاوم إضفاء الطابع الكلياني دون أن يكون محليّاً أو خصوصياً، والذي يمكن منه إنتاج أشدّ أشكال الثقافة استنطاقاً ومساءلة، وإعادة تقويم كامل الحداثة وما بعد الحداثة وما فيهما من عمايات حيال بنى القوة المتوضّعة ضمن آلياتهما في الهيمنة.

هكذا تنزع كتابة بابا تلك الألفة التي تغلّف المصطلحات التي نتقاذفها اليوم، مثل «التعددية الثقافية»، و«التنوع الثقافي» و«تعدد الهويات». . .، فلا يعود بمقدورنا أن نستخدم تلك الكلمات بما نستخدمها فيه من رضاً وبداهة دونما تفكير. ذلك أنَّ «الهجنة»، و«التجاذب، و«الانشطار»، و«الاختلاف الثقافي» (لا التعددية الثقافية) تشقّ الهوية وتجعلها ضَرْباً معّقداً من التقاطع والتفاوض بين فضاءات مكانية وزمنيات تاريخية ومواقع للذات متعددة، على نحوٍ يضعنا إزاء، بل في، ما هو «ليس هذا ولا ذاك، بل شيء آخر بجانبهما»، وإزاء، بل في، ما هو «أقلّ من واحد ومزدوج». وبذلك فإنَّ بابا يقول لنا ما لا نريد سماعه، في اللحظة التي لا نراها مناسبة، إنّما بطريقة يستحيل علينا أن نتجاهلها أو نهملها. ففي الوقت الذي غدت فيه الأفكار الليبرالية عن «التعدد» والمواعظ ما بعد البنيوية عن «الاختلاف» أشبه بمصطلحات نهائية في الحكم على مسائل الصراع الثقافي؛ وفي الوقت الذي تعمد فيه براغماتية جديدة وأصولية سلفية إلى تصنيم ما هو «خاص» و«محليّ» وإلى شلّ حتى إمكانية التفكير بما هو عام؛ وفي الوقت الذي بلغ فيه تسليع «الآخرية» من أجل الاستهلاك معدلات غير مسبوقة وغدا فيه التداول العالمي للصور والقوالب النمطية الثقافية صناعة كبرى، راح هومي بابا يطرح أسئلته العميقة حول كفاية القوالب الخاصة بـ «التسامح» و«المدنيّة» وقدرتها على سرد تواريخ عدم التسامح واللامدنية، مما تعرّض ويتعرّض له آخرو المتروبول الغربي من مستعمَرين، وزنوج، ونساء، وعمال. . .، وراح يشدّ القوالب الليبرالية والأصولية والراديكالية إلى الحدّ الذي تتضح عنده نقاطها العمياء التي تشفّ عن مركزياتها الإثنية وبلاغاتها الإرادوية، وإلى الحدّ الذي تنمُّ فيه على «الآخر» الذي يظهر في عماياتها كما العرض المرضي الدالّ.

II

ليس عمل هومي بابا، إذاً، مجرد استكشاف لأوضاع البلدان الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، بل جلاء لديناميات السلطة والإخضاع والمقاومة. وبذلك فهو ينطوي على فكرة العمومية المفاهمية، أو على ذلك النوع من العمل الذي تدعوه بـ «النظرية»، وذلك في اللحظة التي نسمع فيها من كلّ حدب وصوب أنَّ «النظرية قد ماتت». ولعلّ من المهم، قبل أن نستكشف طبيعة ممارسة بابا للنظرية، أن نلقي نظرة على النحو الذي تنبع فيه المقاومة من ذلك العيش على الحدود، في منطقة القلق والهجنة والانشطار؛ وإلى الكيفية التي يعمل فيها دكُّ المعاني المألوفة، للهوية والإثنية والذاتية والآخرية، على خلق إمكانية الانفتاح على واحة من الاستنارة النظرية واجتراح مقاومة تُدْخِلُ الجدَّة إلى العالم، بما يرفع من قلق اللحظة الراهنة وخوفها ويخلق فسحة من الأمل.

ما يراه هومي بابا هو أنَّ أنظمة المعنى، والخطاب، والحكم... تعمل في، وعبر، العلاقات الاجتماعية المتجاذبة التي يخلقها فعل الانشطار الاجتماعي والخطابي، بحيث أننا كذواتٍ لتلك الأنظمة نكون واقعين في شراك هذه السيرورات الإشكالية من تعيين الهوية والتي تمثّل الشروط التي يتكوّن فيها مخيالنا الاجتماعي، سواء كُنَّا مستعمِرين أم مستعمَرين، مضطهِدين أم مضطهَدين، من الأقلية أم من الأكثرية. بيد أنَّ هذا الانشطار ليس عند بابا مجرد شرك أو مأزق، فهو لا يقع على الطرفين في النقطة ذاتها، وسيرورته المتفارقة لدى كلٍّ منهما تتيح للمستعمَر أو المضطهَد إمكانية بناء استراتيجية أو فاعلية تفكّك صوت السلطة عند نقطة الانشطار. وبذا تُخْلَق إمكانية الاستنارة والتدبّر والمقاومة، بل وإمكانية الهدم، من العيش عند التقاطع والتجاذب، وربما من الجهد الذي يجب أن يبذله المستعَمر والمضطهَد كيما يعيش هناك ويُعْنَى بشيئين متناقضين في الوقت ذاته دون التعالي على هذا التناقض أو كبته. ذلك أنَّ إقامة المستعَمر، أو المضطهَد، أو الأقلوي في التناقض، تتيح له أن يستخدم هذه السيرورة في بناء فاعلية اجتماعية تتم من خلال التدخّل في لغة السلطة وكشف انشطارها وإعادة إنتاج تلك اللغة في حالة متبدّلة قليلاً، على نحوٍ يطيح بحسابات المتمكّنين ويتيح لغير المتمكّنين أن يعرفوا الاستراتيجيات التي يُضْطَهَدون من خلالها وأن يستخدموا تلك المعرفة في بناء مقاومة. ففي عُرْفِ بابا أنَّ الاختلافات الطفيفة والانزياحات البسيطة غالباً ما تكون العناصر الأشدّ أهمية في

سيرورة الهدم والتغيير[4].

وبغية إيضاح كلّ هذا، فإننا نلجأ إلى مثالين يوردهما بابا في **موقع الثقافة**. أولهما هو الذي يقوم عليه الفصل السادس المُعَنْوَن «دواليل أُخِذَت على أنّها أعاجيب: أسئلة التجاذب والسلطة تحت شجرةٍ خارج دلهي، مايو (أيار) 1817». ففي أوائل القرن التاسع عشر، حاول بعض الهنود الذين اعتنقوا المسيحية وراحوا يمارسون تعليمها والهداية إليها، حاولوا حثّ الفلاحين الهندوس في شمال الهند على التحول إلى المسيحية. وكان ذلك يثير حوارات بين الطرفين قد يسهل تفسيرها على أنها نوع من التبادل بين مسيحية استعمارية قوية ومتحمسة لتحويل الهندوس إليها وبين تقليد ديني محلي أو أصلي يقاوم هذا التحويل. غير أنَّ اللافت في سيرورة هذا التناقض الحواري أو هذا الحوار التناقضي هو أنَّ الطريقة التي خاض بها الفلاحون الهندوس هذه العلاقة الكولونيالية تمثّلت بمواصلة إنتاج خطاباتٍ إضافية [بالمعنى الديريديّ لكلمة الإضافة] هي مواقع للتفاوض والمقاومة. كانوا يقولون، مثلاً، «يسعدنا أن نتحول إلى المسيحية إذا ما أقنعتمونا بأنَّ كلمات الإله المسيحي لا تصدر من أفواه أشخاص يأكلون اللحم. كلماتُ إلهكم جميلة، لكن كهنتكم ليسوا نباتيين، ونحن لا نصدّق أنَّ أحداً يأكل اللحم يمكن أن ينقل كلمة الله». وبالطبع، فإنّ منطق التقابل والتضاد بين المسيحية والهندوسية، أو حوار السيّد والعبد، لا ينطوي على ما يقتضي بناء هذا الموقع المتفارق والمتناقض، أو هذا الدالول "Sign" القائم على التفاوض والذي يمكن أن نسمّيه «الإنجيل النباتي»، هذا الإنجيل الذي يبدو بمثابة مطالبة بقراءة جديدة لذلك النصّ المقدّس الذي يقول: «كلّ ما يدخل الإنسان من خارج لا يقدر أن ينجّسه. لأنه لا يدخل إلى قلبه بل إلى الجوف ثم يخرج إلى الخلاء وذلك يطهّر كلّ الأطعمة... إنّ الذي يخرج من الإنسان ذلك ينجّس الإنسان. لأنّه من الداخل من قلوب الناس تخرج الأفكار الشريرة، زنى، فسق، قتل، سرقة، طمع، خبث، مكر، عهارة، عين شريرة، تجديف، كبرياء، جهل. جميع هذه الشرور تخرج من الداخل وتنجّس الإنسان»[5].

4 - Translator translated: interview with cultural theorist Homi Bhabha, by W.J.T. Mitchel", *Artforum,* V.33, n.7 (March, 1995): 80-84.

5 - إنجيل مرقس 7: 18-.23

فهذا النصّ الآمن والقآر عقيدياً، يبدو كأنّه يأخذ معنى جديداً، وتُعَاد ترجمته، في نطقه الكولونيالي ليكشف عن موقع آخر لمفاوضة السلطة ومقاومتها، سواء رمزياً أم اجتماعياً.

أمّا المثال الثاني، فهو ذلك الفضاء الجديد والإضافيّ الذي فتحته في إنجلترا تلك الجماعات النسوية مثل حركة **النساء المناهضات للأصولية و الأخوات السوداوات الجنوبيات** إبّان قضية سلمان رشدي. فلقد ساد الموقفَ آنذاك نوعٌ من الاستقطاب بين الكتّاب الليبراليين من جهة والأصوليين الإسلاميين من جهة أخرى. وكان ثمّة تصوران مختلفان تماماً فيما يتعلّق بمسائل النصّ والنصّية: هل نحاول قراءة القرآن الكريم عبر استراتيجيات الرواية ما بعد الحداثية وسردها وقيمها الأخلاقية أم نحاول أن نقرأ الرواية ما بعد الحداثية تبعاً لمعطيات التأويل والتوجّه النصّي القرآني. وبذا كان الأمرُ أمرَ ضَرْبٍ من الاختلاف لا سبيل إلى حلّه أو تجاوزه. وبالمقابل، فإنَّ ردّ تلك الجماعات النسوية كان خارج هذا الاستقطاب بكل ما للكلمة من معنى. فقد احتللن فضاءً آخر، وطرحن منه سلسلةً كاملة من القضايا المتعلقة بتربية النساء وتعليمهن، وسياسات المنزل والأسرة، وسياسات البغاء، كما ربطن بين سياسات الدين في إيرلندا الشمالية والطريقة التي تمّ بها تحويل الاختلاف الديني في قضية رشدي إلى عامل واسم للاختلاف الإثني والثقافي. ومع أنّه لا رابط مباشر لهذه القضايا بقضية رشدي، فإنّها كانت بمثابة الإضافة الديريدية إليها. وبدلاً من أخذ قضية رشدي أخذاً مباشراً وجعلها مشروعهن الخاص والتنطّح لحلها، قامت هذه الجماعات النسوية بفتح هذا الموقع السياسي المنتج إلى جانب قضية رشدي، وبذا أعدن تصريف هذا الحدث وترجمته باتجاه السياسات المتعلقة بالجماعات والمؤسسات العامة، وباتجاه ما تمارسه الدولة من إضفاء الطابع العنصري على الاختلاف الديني.

والحال، أنَّ مثل هذا الفهم يُعْتَبَر لدى كثيرين واحداً من أهم الأسباب التي تجعل بابا أشدّ النقّاد ما بعد الكولونياليين إفصاحاً عن كيفية تطور المقاومة ضمن الفرجات أو السطوح البينيّة التي يكون فيها على القوة والسلطة أن تمحو إمكانية المقاومة. فإذا ما كان الآخرون يحاولون تنظير المقاومة عموماً واستكشافها، فإنَّ إنجاز بابا يتمثّل في تنظيرها تحت شروط مُصَمَّمة لبرمجة حتى المقاومة. بل إنَّ بابا يبدو قريباً جداً من الإيحاء بأنَّ الهجنة هي مصدر المقاومة والهدم الأبرز. وأنَّ وجود البرمجة الدائم يحتّم

أن يكون هنالك هجنة دائمة. وهذه الهجنة هي التي توفّر على الدوام وجود إضافة وزيادة تَسِمُ الفعلّي والأدائي قياساً بالمُبَرْمَج، منطقة من عدم التعيين والانتشار تنشأ عن ديالكتيك المُبَرْمَج والزياديّ. وبذا تكون المقاومة محتومة لا سبيل إلى تفاديها لأنَّ الهجنة عادة الأشياء وديدنها. وبتعبير أدقّ، فإنَّ بابا يرى أنَّ ما هو مُبَرْمَج يقوّض ذاته إذْ يولّد هجنة عبر سعيه المحموم وراء النقاء.

وبذا نكون أمام هجنة تبدي كامل التعقيد وتقاوم أيّ اختزال، وأمام سيرورة مزدوجة من المقاومة تشتمل على مقاومة الآخر بوصفها تنكّراً، ومقاومة الذات لرغبتها الخاصة الرامية إلى الاستقطاب والنقاء، هذه المقاومة التي يخلقها أثر الآخر الذي لا تستطيع الذات محوه من ذاتها. وبذا لا نكون أمام علاقة بين «ذات» و «لا ذات» مفصولين واحدهما عن الآخر فصلاً سحرياً كما يطمح جدول أعمال المضطهِدين، بل أمام علاقة الذات . و. الآخر التي تنتمي إلى ما يلاقيه جدول الأعمال هذا من عناد وعَنَتٍ لدى أدائه وتطبيقه[6].

ولعلّ كلّ ذلك أن يعيد إلى الأذهان ذلك الجدال حول نقلةٍ قام بها إدوارد سعيد من مرحلة كتابه **الاستشراق** إلى مرحلة كتابه **الإمبريالية والثقافة**، وما كان قد تعرّض له من نقد، ماركسي خاصةً، يتهّمه بانحراف فوكويّ عن جوهر صراع القوى والانحياز إلى مفهوم للقوة المتوالدة بمعزل عن موضعها الذي تتحرك بداخله، مما يجعل الفعاليات السياسية الصغيرة، كما يعرض لها فوكو، بديلاً يتجاهل الصراعات الكبرى التي تنبني على التبعية والاستغلال بين الاقتصاديات والثقافات والأمم والأعراق والأجناس[7].

III

فإذا ما عدنا إلى ممارسة بابا لـ «النظرية» والعمومية المفاهيمية، نجد أنَّ ذلك مصطبغ برؤاه الآنفة أشدّ الاصطباغ. فما يتميّز به عمل هومي بابا النظري هو أمران

---

6 - Balachandra Rajan, "Review of The Location of Culture", Modern Philology, V. 95, n.4 (May, 1998): 490-500.

7 - انظر، محسن جاسم الموسوي، «مواجهات إعجاز أحمد الثقافية»، **ألف: مجلة البلاغة المقارنة**، العدد 18، 1998، ص 80-99.

اثنان يرى أنهما لا بدّ أن يتوفّرا للنظرية[8]، أولهما هو عدم اكتفائها بإلقاء الضوء على البنية العميقة لحدثٍ، أو موضوعٍ، أو نصٍّ ما؛ وثانيهما هو قابليتها للترجمة.

فما ينبغي للنظرية أن تقوم به لا يقتصر على زركشة الإطار الخطابي الذي يتوضّع ضمنه موضوع البحث والتحليل، ولا على استكناه العمق ضمن هذا الإطار. ما ينبغي للنظرية أن تنهض به، أولاً وقبل كل شيء، هو أن تنشأ في مواجهة مشكلةٍ ما فتكون استجابةً لهذه المشكلة وتصدّياً لها بروحٍ من التمرد والعصيان والخروج على الضوابط، وبطريقةٍ متعدية للفروع المعرفية، وعلى نحوٍ يضع الذات في مكانٍ آخر، أو زمنٍ آخر، يتمّ منه النظر وإعادة النظر. وبذا يفترق بابا عن أولئك المنظّرين الذين يجلسون ويفكرون بالمبادئ الأولى في حالةٍ من الرصانة ورباطة الجأش، ليقوموا من ثمّ ببناء قوالبهم الفكرية. فالأمر عند بابا يبدأ أولاً بتلك الصدمة التي تعتري المرء إزاء المشكلة على الرغم من كلّ ما يمكن أن يوجد من توصيفات لها موروثة وقارّة. ليأتي بعدئذٍ ذلك الشعور بضرورة طرح بناءٍ آخر قادر على استكشاف ما يدعوه باللحظات «البازغة» أو «الطارئة» في التعيين الاجتماعي للهوية أو النطق الثقافي. فتلك اللحظات هي الحدّ الذي يمكّن من استكشاف كيف يلتمس حدثٌ، أو موضوع، أو أيديولوجيا أن يُشَرْعِنَ ذاته ويقرّها ويغدو خطاباً تمثيلياً وعاماً ممتلكاً للقوة.

وبالطبع، فإنّ امتلاك الخطاب للقوة لا يتمّ من خلال قوة الحجّة أو القدرة على الإقناع وحدها، بل يتطلب نوعاً آخر من السيرورة الخطرة غير المتعيّنة مسبقاً التي تعمل على «إسقاط» الخطاب على حقول متجاورة ومتناحرة، بحيث يكون عمل «الإسقاط» هذا بمثابة تدخّلٍ ومحاولةٍ لبدء وتأسيس شيءٍ ما «خارج النطاق». وهذا ما يقتضي من الخطاب اختراق حدوده الخطابية وأطره المفاهيمية القارّة وإزاحتها في نوعٍ من مفاوضة حالة العمومية. وبذا يبدو اختراق الحدود القارّة ناجماً عن نوعين من الخرق في آنٍ واحد. أولهما يتمثّل في أنّ الخطاب لا يكتسب سطوته وعموميته إلا عبر عدد من المناوشات المحلية أو الخصوصية التي تقع على حدوده الخطابية وتهدد انغلاقه ونهائيته. وثانيهما يتمثّل في أنّ المقاومة التي تبديها الحالة المحلية أو الخصوصية تولّد

---

8 - "Translator translated".

نوعاً آخر من الخرق أثناء إفصاحها عن خطاب عام أو تمفصلها فيه. وبذا يبدو الخطاب والنظرية نتاجاً للتدخّل في التوتر والصراع بين الخصوصي والعام، والتجريبي والمفاهيمي، والوضع الخاص والمؤسسة، في استراتيجيةٍ من إعادة التمفصل وإعادة الإفصاح تمكّن من مفاوضة ضروب الاستقطاب دون استسلام لمزاعمها أو وقوع في شراك تمثيلاتها وتقسيماتها الثنائية. وباختصار، فإنّ النظرية تعمل في تلك اللحظة التي يكون فيها ثمة خرق لحدود الخطاب وحدود الحدث، كما تتدخل في حركة الانزياح التي تعمل على رسم الحدود ومفاوضتها في آنٍ معاً، بحيث يكون المرء داخل حقلٍ خطابيٍ ما وخارجه في الوقت ذاته، وبحيث لا تكون للنظرية الأولوية على التجربة ولا للتجربة الأولوية على النظرية.

أما قابلية النظرية للترجمة فتقف بديلاً لذلك الضرب من العمومية المطلقة التي يمكن أن تدّعيها النظرية، وبديلاً لاكتفائها بتكرار إطارها المفاهيمي ومضاعفته ونسخه نَسْخاً ميكانيكياً في وضعيات ومواضع أخرى. وهي [أي قابلية النظرية للترجمة] تفرض على المنظّر أن يعرف لغتين على الأقلّ، أو بعبارة أدقّ، أن يعرف لغات مزدوجة، وأن يكون معنى كلّ من العمومية والخصوصية مزدوجاً لديه. والحقّ، أنَّ بابا يشير إلى إمكانية وجود طرائق للتفكير بالعام جديدة وأصيلة. فبدلاً من الأفكار السائدة عن العمومية أو الكونية التي تقوم على التفكير الثنائي: النظرية/ الخصوصية، العمومية/ التحديد، الكونية/ التاريخية، المشروطية/ السياق، يحاول بابا أن يتخّلص من هذا النموذج وأن يدلل على إمكانية التفكير بالعام بوصفه شكلاً من الشرطية العارضة أو الطارئة، أو بوصفه ضرباً من الإفصاح والتمفصل الذي يقع في الـ «ما بين» في الوقت الذي يمارس فيه عمل الجمع والضمّ. كل ذلك شرط أن نفهم «البينيّة» لا على أنّها مجرد الوقوع في مكانٍ فاصلٍ ما، بل على أنها تدخّل ومقاطعة، واندساس، واقتحام، مما يخلق إمكانيةً ومشكلةً في آنٍ معاً. وبذا نكون إزاء إمكانية التفكير بالعمومية لا على الطريقة الثنائية والمحاكاتية، بل عبر ما يدعوه بابا بـ «التكرار». و«تكرار» بابا هو تكرار منزاح أو انزياح متكرر يفترق أشدّ الافتراق عمّا يعنيه النّسخ أو مضاعفة المماثل. فهو يقيم الفارق بين الاكتفاء بمجرد نقل العمومية وبين ترجمتها، موطّداً بذلك شروطاً جديدة للعمومية وفهماً آخر لها. ويمكن القول: إنَّ هذا الضرب من التكرار يدخل تلك اللحظة من الغرابة المقلقة حيث يمكن لشيءٍ ما أن يبدو مماثلاً أو قائماً على التماثل،

لكنه ما إنْ يدخل لحظة نطقه، وتحيينه، وتخصيصه حتى يتكشّف عن اختلاف المماثل.

هكذا يواصل بابا ممارسة النظرية، وإمكانية الترجمة عبر الثقافات، وطرائق جديدة في التفكير في العلاقة الديالكتيكية بين الخاص والعام. والحال، أنَّ كلّ تملّك فعلي لعمل بابا لا بدّ أن يكتشف حضوراً طاغياً لفكرتيّ "الهجنة» و«التجاذب»، كما لو أنَّ هاتين الفكرتين عنوان أساسي لما يمكن أن ندعوه «نظريته» أو تصوره الخاص عن العمومية بالمعنى الذي أشرنا إليه. فالهجنة، عند بابا، حركة ترجمة تبقي أسئلة الهوية والانتماء مفتوحة دوماً على التفاوض، وعلى أن تُطْرَح من جديد، ومن مكان آخر، أو زمن آخر، وتغدو سيرورات تكرارية استقصائية لا تعيّناتٍ أوامرية، ثابتة ومسبقة. إنّه فن العيش في الفرجات الخلالية والسطوح البينيّة، بحيث لا يكون للانفتاح ذلك المعنى السطحي الذي يشير إلى عدم وجود انغلاق وإلى ذوبان الهوية والانتماء، بل يكون له ذلك المعنى الذي ينطوي على المراجعة وإعادة النظر والبناء من جديد، في الحاضر الذي يمثّل عَيْشُهُ فنّاً قائماً بذاته، فنٌ يقيم الفارق بين التكرار واختلاف المماثل من جهة والتجانس والمجتمع المتجانس من جهة أخرى، ويكشف أنّ هذين المفهومين الأخيرين جزء من عتاد تلك الثقافات التي تضطهد الآخرين. ألم نَقُل إنَّ بابا يُسْمِعُنا مالا نريد سماعه؟

IV

يمكن إلقاء المزيد من الضوء على فكر هومي بابا بالإشارة إلى علاقته المتجاذبة هو ذاته مع كثير من المفكرين والتيارات والسياسية التي نركّز هنا على الأبرز بينها. وبدايةً، فإنَّ تنظير ما بعد الكولونيالية عموماً متأثراً أعمق التأثّر بأعمال المنظّرين الفرنسيين، خاصةً ميشيل فوكو وجاك لاكان وجاك ديريدا. وقد أدّى هذا اللقاء بين دراسات ما بعد الكولونيالية ونخبوية النظريات الفرنسية إلى مناظرات مشحونة بين مؤيدي ومناهضي هذا التوجّه في تحليل عالم ما بعد الكولونيالية. ويكاد أثر الثلاثي السابق أن يكون واضحاً في كلّ صفحة يكتبها بابا، حيث يُدْخِل إسهاماتهم في مشروعه الخاص، بل ويدافع عنها أشدّ الدفاع في بعض الأحيان، دون أن يحول ذلك بينه وبين تسليط أشدّ النقد عليهم ومساءلتهم في كثير من النقاط.

فأثر فوكو واضح لدى بابا من حيث ذلك الدفع الذي تدفعه أعماله [أي فوكو] باتجاه إعادة التفكير في طبيعة القوة والسلطة خارج النموذج الثنائي الاستقطابي، وباتجاه البحث عن مكانٍ للنطق وبناء المعنى هو مكان يقع بين حاجة المعنى إلى سنّة نظامية وحاجة فعل المعنى أو أدائيته إلى إزاحة تلك السنّة وتجديدها على نحوٍ متكرر. غير أنَّ بابا ينتقد فوكو على عجزه عن النظر خارج الأطر المفاهيمية الخاصة بالحداثة الغربية. فهو في الوقت الذي لم يكفّ فيه عن تبيان ما تتّسم به الحداثة الغربية من حدّية وإقصائية وضبط، لم يُعْنَ بما فيه الكفاية بالتفارق بين الحداثة الغربية وما يدعوه بابا فضاءها الآخر، أو نظيرها أو صنوها المخيف، الفضاء الكولونيالي. وذلك ناجم برأيه عن أنَّ فوكو كان بحاجةٍ إلى استعارات مكانية تقوم على التجانس ولا تتيح مجالاً للزمنيات المتباينة والمتفارقة الخاصة بضروب الإفصاح الثقافي الأخرى.

وما يستوقف بابا عند لاكان هو قدرة الأخير على تناول الرغبة وتعيين الهوية والذاتية ضمن السجّل الألسني والسيميائي. ولذا نجد أنَّ أكثر مفاهيم بابا وتحليلاته لا يمكن أن تنفصل في بنيانها وآليات اشتغالها عن التحليل النفسي السيميائي اللاكاني. ومن الواضح أنَّ قراءة لاكان قد دفعت بابا إلى استكشاف لقاء الاستعارة والكناية في موعدهما المداريّ الكولونيالي، ذلك اللقاء الذي يكون مشحوناً لا بالمعاني الذاتية وحسب، وإنّما بالمعاني بين الذاتية والاجتماعية اللاواعية التي يمكن استخدامها في قراءة الدور الذي يلعبه الرمز في النصّ الاجتماعي، والكيفية التي يوظّف بها مسارُ الرغبة قيمةً اجتماعية في موضوعات محددة. وذلك فضلاً عن كثير من المفاهيم والآليات اللاكانية الأخرى التي غدت مصطلحات وآليات بابا في استكناه قضايا الترجمة الثقافية، على نحوٍ يظهر فيه واضحاً كيف يحرف بابا لاكان ويميل به عن سبيله المعهود ويلحن بكلماته ومفاهيمه مستخدماً إياها في غير ما وُضِعَتْ له.

أمّا ديريدا فأثره واضح على بابا من حيث قدرته [أي ديريدا] على إيضاح الممارسات النصّية، والكتابية، والمؤسساتية التي يمارسها الانزياح والإرجاء، وكذلك من حيث الوظائف المتفارقة والمتناقضة التي يدفع ديريدا مصطلحاته لأن تقوم بها، مثل «الإضافة»، و«الاخـ(تـ) لاف»، و«التشتيت»، و«التكرار» وسواها. غير أنَّ السؤال الذي لم يجب عنه ديريدا، كما توحي كتابة بابا، هو التالي: إذا ما قبلنا سيرورة الإرجاء والاختلاف مكانياً وزمانياً على السواء، ثم قبلنا أنَّ ثمّة انغلاقات طارئة وعارضة في

نقاط معينة، فكيف نعيد التفكير بتلك العرضيّة أو الطارئية لا بوصفها نوعاً من السببية الغائية، بل بوصفها سببية تكرارية تقع أبعد من نقد التعيين والحتمية البنيوية أو الوظيفية؟ وبعبارة أخرى، فإنَّ بابا يبدو معنياً بأن يكسو باللحم قول ديريدا: «بالنسبة للبعض منا، فإنَّ مبدأ عدم التعيين هو ما يجعل حرية الإنسان الواعية أمراً قابلاً للفهم».

وثمّة علاقة متجاذبة أيضاً بين بابا وتلك البنى الديالكتيكية أو الأزواج المفاهيمية التي ينطوي عليها الديالكتيك الهيغلي، كالذات والموضوع، والذات والآخر، والسيد والعبد، حيث يبدو الأمر لدى بابا كما لو أن هذه الأزواج لا يمكن العيش معها ولا من دونها. وهذا ما يدفعه إلى التطلّع إلى ديالكتيك دون تعالٍ، ديالكتيك يجد له سوابق ضمن التقليد الديالكتيكي ذاته، لدى فالتر بنيامين مثلاً. وهكذا، فإنَّ الكتابة ضد هيغل تقتضي عند بابا «العمل عبر هيغل ومن خلاله»[9] باتجاه مفاهيم ديالكتيكية مشحونة بمعنى الإضافة الديريدية. فلكي تتخطى هيغل وتتجاوزه لا يكفي منازعة فكرة التعالي. والعبرة تكمن في تعلّم فهم «التناقض» أو «الديالكتيك» بوصفه حالة من الكينونة «ليست هذا ولا ذاك، بل شيء آخر بجانبهما». وهذا هو الموقع الذي كان فيه لنفوذ فالتر بنيامين وتأثيره دوراً تكوينياً بالنسبة لبابا، كما يقول. فتأملات بنيامين في زمنيات «الحدث» التاريخي المتفارقة لا غنى عنها بالنسبة لتفكير بابا في مشاكل الحداثة الثقافية، خاصةً التقاطه ما يصفه بنيامين بأنه «شرط الترجمة»، حيث يرى إلى الترجمة على أنّها تحويل متواصل وليست أفكاراً مجردّة عن الهوية والتشابه. وهذا، من بين أشياء أخرى، ما دفع بابا إلى التأمل في الحركات الزمنية المتباينة ضمن سيرورة التفكير الديالكتيكي وفي الحالة الإضافية أو البينيّة التي تتكشّف إلى جانب النزوع المتعالي للتناقض الديالكتيكي، وهو ما دعاه بابا بـ «الفضاء الثالث» أو «الفترة الزمنية الفاصلة»، مما يوضحه المثالان اللذان سبق ورودهما.

ومن علاقات بابا التي لا يمكن إغفالها علاقته بتيار **دراسات التابع**[10]، الذي

---

9 ـ "Translator translated".

10 ـ مصطلح التابع يعود إلى المفكّر الماركسي الإيطالي الشهير غرامشي الذي يشير به إلى العمالة الريفية والبروليتاريا، في حين تستخدم جماعة **دراسات التابع** هذا المصطلح للإشارة إلى القطاعات الواقعة خارج الصفوة الهندية، خاصةً الريفية منها.

ارتبط بمجلة تحمل الاسم ذاته، Subaltern Studies، صدرت في عام 1982 تحت رئاسة تحرير مؤرّخ هندي ماركسي بارز هو راناجيت جحا، ويتلخّص مشروعها الأصلي بإعادة كتابة تاريخ الهند في الفترة الكولونيالية لا من خلال وجهة النظر الاستعمارية أو من المنظور القومي للبرجوازية المحلية وإنّما من خلال الدور التاريخي الذي لعبته الجماعات التابعة. فبدلاً من التركيز على النخب السياسية، أظهرت دراسات التابع الدور النشيط الذي لعبه العمال والفلاحون والنساء وسواهم من الجماعات التابعة في صنع التاريخ الهندي. وبدلاً من التركيز على اللحظات الانتقالية، ركّزت على لحظات الصراع، مما شكّل إنجازاً أحدث أزمة في التاريخ المهيمن الكولونيالي والبرجوازي المحلي أو القومي، كما ترى غاياتري سبيفاك[11]. إلا أنّه في أواخر الثمانينيات من القرن العشرين وفي تسعينياته، بدأ اهتمام عدد من الباحثين البارزين في هذا التيار بمسائل أوسع هي كيف يمكن كتابة تاريخ الهند، أو مناطق أخرى غير غربية، بأشكالٍ تخالف وتنتقد رؤية العالم التي تتّخذ من أوروبا مركزاً ومحوراً لها. وقد تأثّر هؤلاء بما بعد البنيويين الفرنسيين، كما تأثّروا بإدوارد سعيد، وأعادوا تحديد حقل جديد للنظرية ما بعد الكولونيالية. ومن أبرز هؤلاء بارتا تشاترجي، وغاياتري سبيفاك، وهومي بابا، وجيان براكاش، وديبيش تشاكرابارتي. وربما كان من الممكن اختصار النقد الذي وجّهه هؤلاء للمدرسة الأصلية في انتقادهم محاولتها كشف وعي التابع بمعزل عن التكوين الكولونيالي والقطاعات الأخرى من المجتمع، كما لو أنّ ثمّة وعياً «نقياً» أو «جوهرياً» يمكن إلقاء الضوء عليه بعيداً عن الخطاب الكولونيالي والتركيبة الكولونيالية ككل.

ولقد ترك كلٌّ من فرانز فانون وإدوارد سعيد أعمق الأثر لدى بابا. فعناية فانون بالعلاقة بين السياسة والنفس وقضايا التمثيل تتصادى في فكر بابا، شأنها في كثير من الجدالات الراهنة حول مسألة الهوية. وكذا رؤية فانون إلى الثقافة على أنها حقل أدائيّ، وتركيزه على الجسد الذي يقع في مركز تفكيره الخاص بالفاعلية السياسية والممارسة الثقافية. غير أنّ ذلك لن يمنع بابا من كشف بعض الحدود في تفكير فانون أو من دفعه باتجاهات جديدة. وهذا ما يصحّ أيضاً على علاقة بابا بإدوارد سعيد، مع

---

11 ـ غاياتري سبيفاك، «دراسات التابع، تفكيك التأريخ». ورد سابقاً.

أنَّ عمل هذا الأخير كان حاسماً بالنسبة لبابا إذْ أشار إلى ميدان كامل عابر للفروع المعرفية وأحدث لديه ومضةً معرفية التقط فيها لأول مرّة مشروعه الخاص[12]. وكذا الأمر أيضاً بالنسبة لكثير من الكتّاب والفنانين، مثل ديريك والكوت، وتوني موريسون، ورشدي، والنّحات أنيش كابور، والمعمارية رينيه غرين وسواهم، ممن ساعدوه مساعدة هائلة، كما يقول، على التفكير في مسألة اكتناف الزمان للمكان وبالعكس، فضلاً عن عدد من المشاكل المفاهيمية الأخرى التي سبقه إليها هؤلاء الفنانون والكتّاب[13].

أما الإحداثيات السياسية لتفكير بابا، فيبدو أنّها تتحرك بين التقليد الليبرالي والتقليد الراديكالي، بين جون ستيوارت مِلْ وكارل ماركس، بين ريتشارد رورتي وستيوارت هال. ولا بدّ أن يستوقف قارئ بابا ذلك الإحساس العارم بأننا نعيش الآن في لحظة تاريخية تنمُّ على تفاوض متواصل بين أفكار وإيديولوجيا ليبرالية معينة ونقد راديكالي لهذه الأفكار وهذه الإيديولوجيا يبزغ مما يمكن تسميته بالفكر «المادي»، دون أن يكون هذا الأخير محقّاً دائماً في نقده. وبعبارة أخرى، فإننا إزاء إحساس طاغ بحالة من الترجمة بين هذين التقليدين، على نحوٍ يكون فيه انتقادُ تصوّرٍ ليبرالي معين . كفكرة الحقوق مثلاً، خاصةً حين يتعلّق الأمر بالعرق والجنس وقضايا المهاجرين واللاجئين . مضطراً، كيما يكون فعّالاً، إلى تفعيل فكرة الحقوق لا إلى تجاهلها أو إهمال ما تنطوي عليه من إمكانات فعلية. وبذا يقف بابا ضدّ تلك العجرفة الساذجة التي ترى أن تفكيكاً فلسفياً لممارسةٍ ما يحول دون إدراك ما تنطوي عليه هذه الممارسة من قدرات أدائية تتفتّح وتتكشّف في لحظات نطقها. وعلى هذا الأساس، فإنَّ كتابة بابا تنطوي على دعوة لقراءة أخرى لتاريخ الليبرالية المعقد والغني تختلف عن تلك القراءة الضعيفة القائمة على المماحكة مما سبق للتيارات الراديكالية أن قرأت به هذا التاريخ.

وتبقى ميزة مهمة في تفكير بابا لا بدّ من الإشارة إليها، هي ما يبديه في كتابته من تعدٍّ للفروع المعرفية وعبورٍ لها يختلف عن ذلك النوع من التعدي القائم على نظرة إنسانوية تفترض أنَّ الفروع المعرفية المختلفة تنطوي على حقائق أساسية تسمح لنا بأن نضع فرعين أو أكثر بجانب واحدهما الآخر لتغدو لدينا قاعدة أوسع لهذه الحقائق،

12 ـ "Translator translated".

13 ـ المصدر السابق.

قاعدة تتيح لنا إلقاء الضوء على أطروحاتنا بإحالاتٍ على الأدب، ثم بربطها بمنظورات سوسيولوجية وسيكولوجية وتاريخية، إلخ. رؤية بابا إلى تعدّي الفروع المعرفية تختلف كثيراً عن هذه الرؤية، حيث يتمّ فيها توسّل فرع لفرع آخر على حافّة الأول وحدّه، في محاولةٍ لا لتعزيز حقيقة أساسية ما بالاتكاء على الفرع الآخر والاستعارة منه بل كردة فعل حيال واقعة أننا نعيش على الحدّ الفعلي لفروعنا الخاصة، حيث تكون بعض الأفكار الأساسية في هذه الأخيرة مهتزّة اهتزازاً عميقاً. هكذا تغدو لحظة تعدّي المرء لفرعه الخاص حركة بقاء وتشكيلاً للمعارف يتطلّبان بحث فرعنا وتقنيته لكنهما يتطلّبان أيضاً أن نهجر التسيّد والمراقبة اللتين يمكن أن يمارسهما. فلقد غدت أسئلة عدم التعيين، والعرضيّة، والتناص، والتجاذب أسئلة أساسية في العلوم الإنسانية المتعددة. ولأن هذا النوع من تعدّي الفروع المعرفية مفعم بالرغبة في الفهم الأكمل ومفعم بالتعطش إلى الترجمة بين الفروع، فإنّه يتوضّع على حدود فرعنا، ممّا يقتضي الإفصاح عن تعريف جديد وتعاوني للعلوم الإنسانية.

V

أثار عمل هومي بابا، وخاصةً كتابه **موقع الثقافة**، كثيراً من الاهتمام المتباين والخلافي. فقد وُصِفَ، لجهة المديح والتقويم الإيجابي، بأنّه عمل يمضي بالنقد الثقافي إلى مناطق جديدة ومهمة بصورة حاسمة، تاركاً أثره البالغ على الطريقة التي نُدْرِكُ من خلالها الممارسات الثقافية، وبأنّه واحد من المتون الأساسية في النظرية ما بعد الكولونيالية المعاصرة، واضعاً هومي بابا كواحد من أبرز المنظّرين ما بعد الكولونياليين[14]. واعتبر تيموثي ميتشل **موقع الثقافة** أهمّ، وإنْ يكن أيضاً أصعب الأعمال المعاصرة المعبّرة عن النظرية ما بعد الكولونيالية[15]. ورأى جيمس صيداوي أنَّ كتاب بابا مكثّف لا تسهل قراءته على نحوٍ سريع، وأنه مجرَّد تجريداً شديداً يدعو إلى الإحباط في بعض الأحيان، إلا أنّه يحلّل بجرأة معضلات الهويات والحركات ما

14 - Tim Wood, "Review of The Location of Culture», *British Journal of Aesthetics*, V.35, n.3 (july, 1995): 292-293.

15 - تيموثي ميتشل، مصدر سابق.

بعد الكولونيالية، كمعضلة تناقضاتها وتخفّيها في قوالب وصور تثير الالتباس وطبيعتها الهجينة، على نحوٍ يدفعنا من غير شكّ أبعد من التبسيطات الأولية التي كانت تميّز جيلاً سابقاً من دراسة الحالات الكولونيالية والحركات المناهضة للكولونيالية[16].

ولقد وُصِفَ عمل بابا، لجهة الذمّ والتقويم السلبي، بشتى الأوصاف التي تتراوح من الابتذال إلى أقصى حدود الجدية. وُصِفَ بأنّه عمل خلافيّ، وأنّه بالغ الصعوبة، وأنّه سياسي جداً، وأنّه ليس سياسياً بما فيه الكفاية، بل وأنّه خطر على التفكير العلمي[17]. ولقد بلغ الأمر في بعض الأحيان حدّ الرفض المطلق والتشنيع، كما هو الحال لدى راسل جاكوبي الذي يقول:

> يبقى تايلور والفلاسفة الليبراليون مفكرين أكثر وضوحاً وشرفاً من التالين عليهم باتجاه اليسار. في بحر التعددية الثقافية، يبحر اليساريون عن طريق الهمهمة والتمتمة عن السلطة والاختلاف والتهميش. إنهم يسوّدون مقالات وكتباً لا نهاية لها بالحديث عن التعددية الثقافية الراديكالية والمتحولة. أما ما الذي يتحول فلم يتحدد أبداً، وتكرارهم الدائم لمصطلحات مثل «السيطرة المضادة» و«التمزق» و«النضال»، يثير الشكوك، لا بد أن تتكرر هذه المصطلحات في كل جملة، حتى لا ينهار الصرح كله. هومي ك. راهابها [كذا]، الأستاذ بجامعة شيكاغو، ممارس جيد لهذا الأسلوب[18].

والحال، أنَّ من الممكن إيراد قائمة طويلة جداً بصنوف المديح والذّم، غير أنَّ الأهم من كلّ ذلك هو إدراك أنّ من غير الطبيعي أن يُقْرَأ عمل بابا، المعقدّ والإشكالي والمستند إلى مصادر واسعة، بغير الروح النقدية التي تثير الأسئلة، وتطرح المشكلات، وتربط نقدها هذه الفكرة أو تلك بنقد الأسس التي تقوم عليها ولا تُفْهَم إلاّ بارتباطها بها.

---

16 ـ جيمس صيداوي، مصدر سابق.

17 ـ "Translator translated".

18 ـ راسل جاكوبي، **نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة**، ترجمة فاروق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة (269)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت، مايو 2001، ص 78.

يُلاَحَظ، من هذا المنظور، أنَّ في عمل بابا تصديراً للخطاب واللغة على حساب كلّ ما هو مادي، وإعلاءً من شأن النصّ والتحليل النفسي السيميائي بحيث يتبدىّ كل أمر على أنّه نصٌّ ليس غير، نصٌّ يتحرك بآلياتٍ سيميائية ونفسانية تحلّ محلّ الوقائع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتعزل الثقافة عن دورها الاجتماعي والسياسي وتغرقها في هذا الضَّرْب من مفهوم النّصية. ويُلاَحظ أيضاً أنّ مفاهيم مثل «الهجنة» و«الحدّية» و«التجاذب» تفضي إلى الإعلاء من شأن «المهاجر» و«الأقلوي» على حساب الشعوب والأكثريات المظلومة والمضطهَدة وتؤدي إلى مفهوم لـ «المقاومة» و«الهدم» و«السياسة» غايته أن يحلّ محلّ مفهوم «الثورة» و«التغيير». وهذا الأمر الأخير هو ما سنركّز عليه أولاً قبل أن ننتقل إلى نقدٍ لما نجده لدى بابا، ولدى النظرية ما بعد الكولونيالية عموماً، من ربطٍ معيّن بين العرق والجنس والطبقة على نحوٍ يحاكي نظرة التيار ما بعد الحداثي لهذا الثالوث الذي غدا ثالوثاً مقدَّساً بالنسبة له.

ثمة اشتباه في أنَّ إقامة بابا فكرته عن «امتلاك القوة» و«المقاومة"على سياسات النطق والخطاب تفضي إلى وضع المستعمِر والمستعمَر، أو المضطهِد و المضطهَد، في حالةٍ من الاعتماد المتبادل والحوار المتواصل من ذلك النوع الذي يزيل الاختلاف الاجتماعي الماديّ بين هذين الطرفين المتناقضين ويُحِلّ محلّه اختلافاً خطابياً وسيميائياً داخل طرف واحد مكوَّن منهما معاً. وهذا ما يؤدي إلى جعل الاختلاف بين المسيِطر والمسيطَر عليه اختلافاً غير متعيّن، وإلى جعل الممارسات الاستغلالية التي يمارسها الأول «غير محسومة أو محددة» هي ذاتها، مما يجعلها غير متاحة كأساس نظري لأية مقاومة جماعية «محسومة أو محددة» وبذا يكون الخيار هو الاعتراف بأنَّ من الضروري التخلّي عن تلك المقاومة المحسومة والمحددة الرامية إلى التغيير الجذري للعلاقات الاجتماعية السائدة باتجاه مقاربة تتأمّل في عدم التسيّد الذاتي الذي يَسِمُ خطاب الطبقة المسيطرة، أو العرق المسيطر، أو الجنس المسيطر(19).

يبيّن النظر إلى تاريخ التجربة الكولونيالية، وتجربة الاضطهاد عموماً، أنَّ الاستعمار والاضطهاد قد أخفقا في إقامة تلاحم بشري، وفي ترسيخ علاقة بين الشعوب قائمة على

19 _ Amorhini.J.Sahay, "Review of The Location of Culture", *College Literature*, V.33, n.1 (Feb, 1996): 227-232.

الترجمة الثقافية المتبادلة. فما توطّد هو علاقات الهيمنة والإخضاع لا العلاقات التبادلية المتّصلة بين المستعمِر والمستعمَر، بين المضطهِد والمضطهَد. وربما كان بوسعنا أن نتقبّل نظرية بابا في فاعلية المقاومة لو اقتصرت على المهمشين نظراً لارتحالهم الدائم الذي يحتّم عليهم ترجمة الثقافات المتغايرة. أما كما هي، فثمة من يرى أن نظرية بابا لا تفيد الواقع الراهن وتعوق التحرك الإيجابي[20].

صحيحٌ أنَّ التغيرات الكبرى التي أحدثتها ثورة الاتصالات والمعلومات الحديثة قد أعطت لرأس المال والشركات متعددة الجنسية قوى غير مسبوقة في الوصول إلى زوايا الأرض جميعاً، إلا أنَّ ما يميّز هذه المرحلة الراهنة من حركة الرساميل والسلع والعاملين، لا ينبغي أن يُسْقَط على الثقافات بالدرجة التي تدعو بابا إلى الاحتفاء بالهجنة كما لو أنها حالة منجزة تتحقق دون إخضاع وتملّك تمارسهما الرساميل الغازية الأوروبية والأمريكية على العالم الثالث، أو تتحقق خارج العلاقات غير المتكافئة التي تَسِمُ القوى الثقافية كما تسم بقية القوى. وإذْ يرصد مثل هذا النقد تهرّب بابا وسواه من مناقشة هذا الأمر، فإنّه يصف المزاج الاحتفائي بالهجنة الثقافية بأنّه مزاج الحرية المطلقة الذي يعزّزه السوبرماركت المعولَم إذْ يُبْدي كما لو أنَّ جميع المستهلكين لهم مددهم المتساوي وأنَّ جميع الثقافات فيه ميسورة للاستهلاك بشكل متكافئ، وحسب الخليط أو المزيج الذي يرغب فيه المستهلك[21].

وإلى هذا، فإنَّ مراجعة مفهوم «الهجنة» و«البينيّة» تنقاد بالضرورة إلى تناول قضية المنفيّ والمهاجر، حيث يُرَى أنَّ الاحتفاء بالهجنة يفضي إلى التغاضي عن الثقافة الوطنية وعن أبناء تلك الثقافة الذين يعيشون فيها عبر إعلاءٍ متّصل للمثقف المهاجر على أنّه مالك الحقيقة كلّها ومجمع كل الثقافات،على نحوٍ يحرره من الجنس والعرق والطبقة والموقع السياسي والثقافي المتعيّن. والأسئلة المطروحة هنا هي: ما إذا كان فضاء بابا الحدّي، ذلك الفضاء الخطابي والنصّي المتميّز، متاحاً لغير المثقفين الأكاديميين؟ ألا تفضي الحظوة والامتياز اللذان يُعْطَيان لإدوارد سعيد، مثلاً، بوصفه «مثقفاً حدّياً»

---

20 ـ تنقل ماري تريز عبد المسيح هذا الانتقاد لبابا عن بنيتا باري. انظر: ماري تريز عبد المسيح، «الترجمة الإنماء خطاب عابر للثقافات»، نزوى، العدد 20، ص 77-86.

21 ـ محسن جاسم الموسوي، مصدر سابق.

مهاجراً إلى إهمال المنفى الحقيقي للفلسطينيين المشتتين الذين طردهم الاحتلال الإسرائيلي؟ ألا يخفق فضاء هومي بابا الحدّي هذا في تناول الشروط المادية للعالم الثالث؟ أليس من الضروري التمييز بين النفي والتشرد، حيث ثمة مبدأ في النفي عادةً، في حين لا نجد في التشرد سوى التراخي؟ ألا يختلف المنفّي، الذي يدفعه نظام بلده أو خوفه من التصفية الشخصية إلى العيش خارج مسقط رأسه عيشة استحالة وألم لا عيشة امتياز وحظوة، ألا يختلف عن المهاجر الذي يأتي إلى المتروبول الغربي بقصد الارتباط لا بالفئات العاملة، بل بالطبقة المهنية الوسطى، مبتدعاً نمطاً بلاغياً يطغى على قضية الطبقة ليتحدث عن الهجرة بوصفها حالة وجودية[22]؟

والانتقاد الذي يطول قضية المنفيّ والمهاجر عند بابا يطول أيضاً ما يدعوه بـ «المنظور الأقلوي» أو «المنظور الهامشي». فالاحتفاء الشديد بما هو هامشي وأقلوي لمجرد كونهما هامشياً وأقلوياً، والدفاع العنيد والمتهور عن كلّ ما يلفظه النظام من نثار وحطام وكلّ مالا تدمجه عقلانيته الحاكمة، ينسى أنَّ الهوامش والأقليات اليوم تضمّ النازيين الجدد، والمأخوذين بالصحون الطائرة، والبرجوازية الدولية، وأولئك الذين يؤمنون بضرورة جلد المراهقين الجانحين إلى أن يسيل الدم من أفخاذهم، كما يسخر تيري إيغلتون من النظرية السخيفة والمجافية للعقل التي تدافع عنها ما بعد الحداثة[23].

وخلاصة هذه الانتقادات هي أنَّ تبصّرات بابا اللاكانية والفوكوية في حركات التجاذب والهجنة وسكناتهما، لم تَحُل دون أحادية البعد، وربما هي التي أفضت إليه كما أفضت إلى سخريته من الثورة، وهيغل، وماركس، ومن توق فانون إلى تغيير جذري وكامل للمجتمع، ليقوم مكان ذلك كلّه انحياز لسياسات «الهدم» التي يجد بابا أنها أكثر ثورية من سياسات الثورة إذْ تقوم على التجاذب الذي لا يريد أن يلغي أو يتعالى وتركّز على تلك الفعاليات السياسية الصغيرة والجزئية الممكنة. وبذا يقيم بابا لفانون، مثلاً، جذوراً لدى لاكان ضد هيغل، وفي التشظي ما بعد الحداثي ضد ماركس، فيحل محلّ فانون الداعي إلى التغيير الجذري فانون داجن يبدو «الهدم» الذي يمارسه ويدعو إليه

---

22 ـ المصدر السابق.

23 ـ تيري إيغلتون، **أوهام ما بعد الحداثة**، ترجمة ثائر ديب، دار الحوار ـ اللاذقية، 2000، ص 17-18.

أشبه بلفظة فارغة منه بسياسات فعلية[24].

وفي نقده الذي يوجّهه بابا للماركسيين، مثل فريدريك جيمسون، على إعلائهم من شأن «الطبقة»، نجد أنه يحذو حذو معظم التيار ما بعد الحداثي في تعامله مع ثالوث العرق ـ الجنس ـ الطبقة تعاملاً لا يفرّق بدقّة بين هذه الحدود الثلاثة ويضعها على المستوى الواحد ذاته. ففي الظاهر، وعلى السطح الذي يكتفي به ما بعد الحداثيين وبابا، يبدو الربط بين أطراف هذا الثالوث ربطاً بدهياً ومقنعاً. فبعض البشر يعانون الاضطهاد بسبب جنسهم، وبعضهم بسبب عرقهم، وبعضهم بسبب طبقتهم. غير أنّ مشكلة مثل هذا القول لا تقتصر على سذاجته وتبسيطيته وإنما تتعدّاها إلى التضليل والخداع. فليس الأمر أنّ بعض الأفراد يبدون صفات معينة تفضي إلى تصنيفهم كـ «طبقة» مما يؤدي من ثمَّ إلى إخضاعهم. بل الأمر على العكس من ذلك، كما يرى الماركسيون، حيث أنّ الانتماء إلى طبقة هو بالضبط أن تكون مضطهَداً أو تكون مضطهِداً. والطبقة بهذا المعنى مقولة اجتماعية تماماً، بخلاف كونك امرأة أو كونك تحمل لوناً معيناً. فهذان الأمران الأخيران، اللذان لا ينبغي أن يُخْلَط بينهما وبين كونك نسوياً أو أفروأميركياً، هما مسألة تتعلق بجسدك لا بالثقافة التي تنتمي إليها[25].

وبعبارة أخرى، فإننا هنا إزاء ضَرْبٍ من النزعة الثقافوية التي تُغْفِل ما هو خاص ومميّز بشأن تلك الأشكال من الاضطهاد التي تتحرك على السطح البينيّ للطبيعة والثقافة. فاضطهاد النساء هو مسألة تمييز بين الجنسين، أي أنه بناء اجتماعي بصورة كاملة، غير أنَّ النساء يُضْطَهَدنَ بوصفهن نساء، وهو أمر ينطوي على نوعٍ من الجسد يصادف أن يمتلكه المرء. في حين أنّ كون هذا المرء برجوازياً أو بروليتارياً ليس شأناً بيولوجياً على الإطلاق. وإلى هذا، فإنّ التعالق والارتباط بين «الطبقة الوسطى الصناعية» و«البروليتاريا»، بحيث لا يمكن لمجتمعٍ أن يشتمل على إحداهما دون أن يشتمل على الأخرى، هو ارتباط وتعالق من النوع الذي يختلف عن تعالق المقولات الجنسية والإثنية التي لا تكون متبادلة التكوين على هذا النحو الكامل والكلي. فالذكريّ

24 ـ Nigel Cibson, "Thoughts about doing Fanonism in the 1990s", *College Literature*, V.26, n.2 (spring , 1999): 96-97.

25 ـ تيري إيغلتون، مصدر سابق، ص 113.

والأنثوي، شان القوقازي والأفروأميركي، مقولتان تتبادلان التحديد من غير شك، إلا أنَّ أحداً لا يصطبغ جلده بلون معين لأن جلد سواه قد اصطبغ بلون آخر، كما أنَّ أحداً لا يكون رجلاً لأن أحداً آخر هو امرأة، على النحو الذي يكون فيه البعض كادحين بلا أرض لأن سواهم أسياد مالكون للأرض.

وفوق هذا وذاك، فإنَّ ثمة خطأ آخر يشجّع عليه هذا الفهم أو الربط لثالوث العرق ـ الطبقة ـ الجنس. ذلك أنّ هذا الربط يقوم في المقام الأول على نوع من الحكم الأخلاقي الذي يرى أنَّ ما تشترك به هذه الجماعات الثلاث هو واقعة أنَّ «إنسانيتها الكاملة» تُنْكَر عليها. غير أنَّ ما يجعل طبقة العمال، في نظر الماركسية مثلاً، قوة كامنة للديمقراطية الاشتراكية ليس معاناتها الشديدة أو اضطهادها الشديد أو إنسانيتها الناقصة، بل توضّعها الخاص ضمن نظام الإنتاج، وتنظيمها من خلاله وتكاملها معه على النحو الذي يمكّنها من تسييره على نحوٍ تعاوني. وهو أمر لا يتوفر لسوى الطبقة العاملة من الجماعات التي قد تعاني أكثر من الطبقة العاملة وترزح تحت بؤسٍ أشدّ. ومثل هذا الأمر لا يقتضي بالضرورة أن تحلّ الطبقة العاملة محلّ الجماعات الأخرى في مقاومة القوى الظالمة التي تضطهدها. فلا أحد يستطيع أن يحرر أحداً آخر، وضرورة أن يقوم ضحايا القوة الظالمة بتحرير أنفسهم هي مسألة مبدأ ديمقراطي. وطبيعيّ، إذاً، أن يعني هذا في ميدان الإنتاج المادي أولئك المتضررين بصورة مباشرة من القوة الظالمة القائمة هناك. وما يستتبعه هذا المبدأ ذاته هو أنَّ النساء، على سبيل المثال، وليس العمال، هنَّ قوى التغيير السياسي حين يتعلّق الأمر بالبطريركية والإطاحة بها. وإذا ما كان خطأ بعض الماركسيين النياندرتاليين أنهم يتخيلون وجود قوة واحدة وحيدة للتغيير الاجتماعي [هي الطبقة العاملة]، فإنَّ الخطأ المقابل هو تخيّل أنَّ هذه القوة قد أبطلتها «الحركات السياسية الجديدة». وما يعنيه هذا هو إما إنكار وجود الاستغلال الاقتصادي أو التخيّل بنوع من الوقاحة «النخبوية» أنَّ النساء والشاذين أو الجماعات الإثنية ممن لا يشكّلون جزءاً من الطبقة العاملة يمكنهم أن يحلوا محلّ هذه الأخيرة في تحدي قوة رأس المال[26].

---

26 ـ المصدر السابق، ص 115، 117-118.

VI

تبقى تهمة «الصعوبة»، التي أوردتُ آنفاً بعضاً مما قاله بشأنها عدد من الكتّاب المهمّين، تبقى أكثر التُّهَم التي تكرَّرَ كيلها لبابا. أما جوابه بهذا الشأن فيتلخّص في أنّ تهمة عدم الوضوح هي التهمة الكبرى التي يمكن أن تُوَجَّه لكلّ من يريد القيام بعملٍ جدّي، وأنها يجب أن تُؤخَذ بجدية بالغة لأنَّ كتاباً لا بدّ أن يتأذّى إذا ما كان مفتقراً إلى الوضوح فلا يتمكن الناس من الاستجابة له والتأمّل فيه والانتفاع به. لكنه يرى أنّ الأجزاء الصعبة في عمله هي غالباً تلك الأماكن التي يحاول أن يفكّر فيها «أصعب التفكير»، تلك الأماكن التي يحاول فيها «خوض معركة» مع نفسه، تلك اللحظات من الغموض التي تشتمل على «حدود» ما يفكّر به، وعلى «آفاق لم يتّم بلوغها بعد، . . . لحظات يشعر فيها المرء أنَّ ثمّة شيئاً يجب أن يقوله، شيئاً يمكن أن يأتي على فمه دون كلمات، ويمكن لليدين أن ترسماه في الهواء، لكنه شيء لا يستطيع المرء أن يمسك به مع أنّه يحاول»[27].

وبذا يكون التفاوت بين رأي بابا ورأي بعض قرّائه بشأن الصعوبة، ليس تفاوتاً من النوع الذي يجعل أولئك القرّاء صنفاً من الأغبياء الذين يحول بعض التعقيد بينهم وبين الفهم. فالصعوبة، بل الصعوبة البالغة، التي يتّسم بها عمل بابا، تقف على مستوى آخر غير هذا، مستوى يمكن التمثيل له بما قاله كمال أبو ديب عن «صعوبة» كتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد:

> سيكون تبسيطاً للأمور أن أصف كتاب إدوارد سعيد بأنه صعب للقراءة والترجمة. ففي مواجهة فكر عميق، مسفسط حتى الإدهاش، غائر في مصائر المعرفة الإنسانية حتى ليبدو الأكثر غرابة في المعرفة مألوفاً لديه ألفة العام الشائع، قادر على التعامل مع اللغة بحيث يصبح شاردها طبيعياً لديه، وبعيدها قريباً منه، لا تتحدّد استجابة المرء في إطار السهولة والصعوبة، بل في إطار آخر مختلف،

---

27 - "Translator translated".

وعلى مستوى مغاير: مستوى القدرة على استخدام أكثر مستويات التحليل صعوبة، وأكثر التصورات غموضاً في مناقشة ما يبدو عادياً، ثم القدرة المماثلة على الوصول إلى رصد دقيق لأبعاد الظاهرة المعاينة يضيئها إضاءة فذّة[28].

كما يمكن التمثيل له أيضاً بما قالته سامية محرز عن «صعوبة» غاياتري سبيفاك:

صعوبة الأسلوب، صعوبة المرجعية والمنهجية، صعوبة مستوى التحليل. داخل وخارج الأكاديمية من» العالم الثالث» تتحدى، وبجرأة، حدود العوالم التي تعمل بداخلها سواء كان ذلك في الغرب أو في الشرق. وسمة «الصعوبة» هذه قد تكون العنصر الفيصل عند مؤيديها ومهاجميها على السواء فهي [أي الصعوبة] السبب في الإعجاب الشديد بذلك الأسلوب المتميّز والدقيق في تطويع لغة ومنهجية «الآخر» وهي السبب أيضاً في السخط على ذلك الأسلوب الذي يخرج باستمرار على طرائق الكتابة الأكاديمية خروجاً محرجاً للقارئ الذي تعوّد على الصياغة الأكاديمية التي تُبْنَى بناءً متّسقاً يؤدّي في النهاية إلى «الحقيقة»[29].

ولعل مصدر الصعوبة الأساسي لدى هذا الثلاثي ما بعد الكولونيالي هو ذلك المنطلق أو الأساس الفكري، المستمّد من مصادرهم ما بعد البنيوية الفرنسية، الذي يقضي بتدعيم أهمية الدال على حساب أهمية المدلول وتمثيل ذلك في الكتابة التي يكون تركيبها مصطنعاً إلى حدٍّ بعيد، حيث يسود اللعب على الألفاظ، واللحن أو استخدام الكلمات في غير ما وُضِعَتَ له، والمعاني المزدوجة، والاشتقاق الجريء، ومختلف ضروب الغموض والإبهام والالتباس، وحيث لا يكون مصدر الصعوبة مقتصراً على الأسلوب وحده، بل يتعدّاه إلى تلك الرغبة الجدّية بتحدي الأفكار التي تحكم الطريقة التي نقرأ بها.

---

28 ـ انظر «مقدمة المترجم» التي وضعها كمال أبو ديب لترجمته الاستشراق لإدوارد سعيد، مؤسسة الأبحاث العربية . بيروت 1981 . ص9.

29 ـ سامية محرز، مصدر سابق.

إزاء الصعوبة ومصادرها، وإزاء فكر بابا عموماً، وجدتني ـ في ترجمتي **موقع الثقافة** ـ أترجّح بين رؤيتين إلى الترجمة لا أريد أن أحسم بينهما نظراً للفوائد التي قُدِّر لكلّ منهما أن تمنحها لتجربتي وللقارئ تالياً. تتمثّل الرؤية الأولى فيما يراه آلن باس، مترجم كتاب ديريدا الكتابة والاختلاف إلى الإنجليزية، من أنَّ كثيراً من المترجمين غالباً ما يحاولون استخدام لغة هي بمثابة تسوية بين اللغة المنقول إليها كما هي معروفة وهذه اللغة ذاتها كما يرغبون في أن تكون بحيث تتمكّن من استيعاب ما يعترضهم من مشاكل ترجمية وتلتقط أقصى ما يمكن التقاطه من النصّ الأصلي. غير أنَّ لغة الترجمة القائمة على التسوية هذه لا تكون قابلة للفهم إلا من قبل أولئك الذين يقرؤون الترجمة مع النصّ الأصلي. ولذا، فإنّ باس يختار أن يترجم إلى اللغة كما هي معروفة، بما يعني في بعض الأحيان إعادة ترتيب وتقطيع بعض الجمل الطويلة، وقبول ضياع بعض اللعب على الألفاظ، والتعليق على بعض الأمور، إلخ. وهو يرى أنَّ هذه المصاعب العملية مرتبطة بمسألة الدالول اللغوي ذاته. فهل يمكن لأية ترجمة أن تدلّ على الشيء ذاته كما النصّ الأصلي؟ إلى أية درجة يكون لعب الدواليل ـ اللعب على الألفاظ، واللعب الأسلوبي ـ حاسماً بالنسبة لما يدلّ عليه النص[30]؟

والحال، أنَّ جاك ديريدا نفسه كان قد تطرق لهذه المسائل في مقابلة مع جوليا كريستيفا نُشِرَتْ في كتابه مواقع بعنوان «السيميولوجيا والغراماتولوجيا». وصلب الموضوع، بحسب ديريدا، هو ذلك المفهوم الموروث الذي مفاده أنَّ الدالول "sign" يتألف من دالّ "signifier" (أو جزء حسّي) ومدلول "signified" (حامل للمفهوم أو المعنى)، حيث لم يكفّ تاريخ الميتافيزيقا عن أن يفرض على السيميولوجيا (أو علم الدواليل) أن تبحث عن «مدلول متعالٍ»، أي عن مفهوم مستقل عن اللغة، من عالم آخر، مشتقّ غالباً من النموذج اللاهوتي الخاص بحضور الله. غير أنَ ديريدا يرى، على الرغم من ذلك، أننا حتى لو تمكّنا من تبيان أنَّ التقابل الموروث بين الدال والمدلول هو تبادل مُبَرْمَج من قبل الرغبة الميتافيزيقية، بمعنى أنّه متعالٍ، فإنَّ ذلك لا يعني أنَّ بمقدورنا أن نهجر هذا التقابل ببساطة بوصفه مجرد وهم أو ضلال تاريخي. يقول ديريدا

---

30 ـ Translators Introduction", in Jacques Derrida, *Writing and Difference*, translated and introduced by Alan Bass, Routledge and Kegan Paul, London, 1981, pp xiv-xv.

(على النحو الذي بدّلنا فيه بعض الشيء من ترجمته العربية بمقارنتها مع الترجمة الإنجليزية):

> إنَّ كون هذا التقابل أو هذا الاختلاف لا يمكن أن يكون جذرياً ومطلقاً لا يحول بينه وبين الاشتغال أو حتى بينه وبين أن يكون ضرورياً لا غنى عنه ضمن حدود معينة هي حدود جدّ واسعة. وعلى سبيل المثال، فإنَّ ما من ترجمة يمكن أن تكون ممكنة من دونه. والواقع أنَّ الثيمة المرتبطة بمدلولٍ متعالٍ قد تكونت في أفق قابلية للترجمة نقيّة، وشفافة، لا لبس فيها ولا إبهام. غير أنَّ الترجمة، ضمن الحدود التي تبدو فيها ممكنةً، تمارس الاختلاف بين المدلول والدال. وبما أنَّ هذا الاختلاف لم يكن نقياً أبداً، فإنَّ الترجمة، مثله، لا تكون أكثر نقاءً. ولذا ينبغي أن نحلّ محل فكرة الترجمة فكرة التحويل: تحويل مُنَظَّم للّغة إلى لغة أخرى، وللنصّ إلى نصّ آخر. فنحن لسنا، ولم نكن أبداً في الحقيقة، إزاء «نقل» من أي نوع لمدلولات نقية ـ سواء من لغة إلى لغة أو ضمن اللغة الواحدة ـ مدلولات تُتْرَكُ عذراء لا تمسّها أداة التدليل أو «حامله»[31].

وإزاء رأي ديريدا الذي يستند إليه باس في رؤيته أنَّ على المترجم أن يكون متأكداً من أنه قد فهم تركيب النصّ الأصلي ومفرداته كيما يتيح للغته القيام بعمل التحويل، وأنَّ هذا يغدو أسهل وأيسر إذْ يطيع المترجم تقييدات لغته ويخضع لها، وأنَّ إجبار المترجم لغتّه على أداء أشكال غير معتادة قد يكون مردّه عدم إحاطته بالنصّ الأصلي وليس صعوبة هذا الأخير، إزاء كلّ ذلك ثمة رأي ثانٍ يمثّل له ما عبّر عنه كمال أبو ديب في تقديمه ترجمة **الاستشراق** لإدوارد سعيد.

فالمعنى الأساسي للترجمة، عند كمال أبو ديب، هو **تمثيل** النصّ المترجَم في لغةٍ قادرة على تجسيد خصائصه البنيوية الكلية، وليس رسالته الفكرية وحسب، بعد أن يكون المترجم قد قام، بالطبع، بـ تمثّل كلّ ذلك تمثلاً مدركاً. ومن هنا تنبع ضرورة مقابلة

---

31 ـ جاك ديريدا، **مواقع**، ترجمة وتقديم فريد الزاهي، دار توبقال للنشر. الدار البيضاء، 1992، ص 24.

اللفظة باللفظة، والتركيب بالتركيب، والجملة بالجملة لا دلالةً فقط، بل صيغةً أيضاً، وبصورة تحقق شروط الإيجاز والاطراد والكثافة في العلاقات، أي قدرة اللغة على التعامل مع النصّ الأصلي دون أن تتحول إلى شرح عليه أو تبسيط له، ودون أن تقع في المغايرة الدائمة من سياق إلى سياق للألفاظ التي تستخدمها لتمثيل لفظة أجنبية واحدة. وهذا ما يقتضي، في عرف أبو ديب، الجرأة، والابتكار، والمغامرة باستخدام اللغة لا باعتبارها وجوداً نهائياً مقدّساً لا يُمَسّ، بل بوصفها عملية مستمرة من التوليد الاصطلاحي، أو من الاصطلاح التوليدي. أيهما. وآية ذلك كلّه، كما سبق القول، هو أن **التمثيل إخلاص للنصّ الممثَّل** الذي لا يجسّد فكراً وحسب، أو طريقة في معاينة العالم فقط، بل يجسّد أيضاً طريقةً في التعامل مع اللغة، أو بنية فكرية ثقافية تتحد فيها فاعلية بنية اللغة بفاعلية العقل الفردي المبدع. وبذا تكون مهمة المترجم هي تمثيل حصيلة الفاعليتين (أي **النصّ**) في اللغة التي ينقل إليها. أمّا غاية ذلك، فضلاً عن تجسيد بنية الفكر المنشئ، فهو الإسهام في توسيع بنية اللغة المنقول إليها، لأنَّ ما نحتاج إليه هو **التفجير** وليس حشر كل شيء في البنية القائمة (بشرحه وتبسيطه، وتحويله إلى ما يمكن أن يُقَال مباشرة)[32].

ومع أنَّ المقام لا يتّسع لمناقشة نظرية مفصّلة لهذين الرأيين، فإنَّ من الممكن القول أنني اخترت، بين **التمثيل** المخلص للنصّ الممثَّل **والتحويل** الذي لا ينقل أية مدلولات عذراء نقية، أن أقطن فضاءً ثالثاً يزيل ما بينهما من استقطاب أو ثنائية، في تلك المنطقة من عدم قابلية الترجمة التي تولد منها إمكانية الترجمة، بحيث أقدّم للقارئ أقصى ما يمكن من الأمانة وأقصى ما يمكن من قابلية الفهم في آنٍ معاً. وإذا ما كنت أكرر هنا مفردات بابا ومصطلحاته، فلأنني أرى أن العيش على الحدود، في الفضاء الثالث، أمر ضروري حين يتعلّق الأمر بكل ما يدفع المعرفة والثقافة قُدُماً وييسّرهما. بخلاف ما يكون عليه الحال حين يتعلق الأمر بضربٍ من الفضاء الثالث الذي يصون منظومة التناقض القائمة ويدفع إلى استساغة العيش في إطارها بدلاً من الإطاحة بها، كما يُفْهَم من بابا في بعض الأحيان.

32 ـ كمال أبو ديب، المصدر السابق، ص 10 ـ 12، 14.

بابا، أستاذ الأدب الإنجليزي والفنّ في جامعة شيكاغو، وعضو الهيئة الاستشارية في **معهد الفنّ المعاصر** وعضو هيئة المدراء في **المعهد الدولي للفنون البصرية**، وكلاهما في لندن. بابا، الأستاذ الزائر في عدد من الجامعات الدولية، والموصوف بأنه واحد من بين العشرين مفكراً الأبرز في حقبتنا هذه. وبابا، مؤلّف **موقع الثقافة** (روتلدج 1994) ومحرِّر الأمّة والسرد (روتلدج 1990)، وكلاهما كان لهما نفوذ واسع ورفيع في تحديد ما تعنيه الدراسات الكولونيالية والثقافية، وفي رسم آفاق النظرية المعاصرة، مما يقتضي من القارئ أن يستنهض كلّ الطاقة على الفهم والاستمتاع، وكل القدرة على القراءة النقدية أيضاً.

ثائر ديب

مَدْخِل

مواقع الثقافة

ليس الحدُّ ما يتوقف عنده شيءٌ ما.

الحدُّ، كما أدرك الإغريق، ما يبدأ

منه شيءٌ ما حضورَه.

مارتن هيدغر، «البناء والسُّكنى والتفكير»

حيواتٌ على الحدود: فَنُّ الحاضر

تتمثّل إضافةُ عصرنا في أنّه يُمَوْقِعُ سؤالَ الثقافةِ في عالم الـ ما بعد. فلقد بتنا، على حافّة القرن، أقلَّ انشغالاً بالفناء (موت المؤلِّف) أو الظهور (ولادة «الذات»). ووجودنا اليوم موسومٌ بإحساسٍ قاتم بضرورة البقاء، نعيش على تخوم «الحاضر»، الذي لا يبدو أنَّ ثمّة اسماً يناسبه سوى الانسياح السائر والخلافيّ للسابقة «ما بعد»: **ما بعد الحداثة، ما بعد الكولونيالية، ما بعد النسوية....**

والـ «ما بعد» ليس أفقاً جديداً، ولا مغادرة للماضي. ولعلّ البدايات والخواتيم أن تكون الأساطير التي تمدّ السنوات الوسيطة بأسباب البقاء؛ أمّا عند نهاية القرن، فنجد أنفسنا في لحظة انتقال حيث يتقاطع الفضاء والزمان ليُحْدِثا صوراً معقدةً من الاختلاف والهوية، والماضي والحاضر، والداخل والخارج، والاشتمال والإقصاء. ذلك أنَّ في الـ «ما بعد» ضرباً من الإحساس بفقدان الاتجاه أو اضطراب الوجهة: حركةُ استكشافٍ

قلقة يلتقطها على أفضل وجه ذلك الفصل الذي يقيمه الفرنسيون بين الكلمتين au-delà؛ هنا وهناك، في الأنحاء جميعاً، Fort/ da(*)، قريب وبعيد، خلف وقُدّام(1).

لقد أفضى الابتعاد عن وحدانية «الطبقة» أو «الجنس» كمقولتين نظريتين وتنظيميتين رئيستين إلى تبيّن مواقع الذات ـ سواءٌ تعلّق ذلك بالعِرْق، أم بالجنس، أم بالجيل، أم بالموقع المؤسساتي، أم بالموقع الجغرافي السياسي، أم بالتوجّه الجنسي ـــ مما ينطوي عليه كلُّ قولٍ بالهوية في العالم الحديث. فالجديد على المستوى النظري، والحاسم على المستوى السياسي، هو الحاجة إلى المضيّ بالتفكير أبعد من سرديات الذاتيات الأصلية والبدئية والتركيز على تلك اللحظات أو السيرورات التي ينتجها الإفصاح عن الاختلافات الثقافية. فهذه الفضاءات «البينيّة» تفسح المجال لبَلْوَرَةِ الاستراتيجيات المتعلقة بالذات والذاتية ـ فردية كانت أم جماعية ـ الأمر الذي يُطْلِقُ دواليل(**) جديدة للهوية، ومواضع جديدة للتعاون، والتنازع، لدى القيام بتحديد وتعريف فكرة المجتمع ذاتها.

والحال، أنَّ هذه السطوح البينيّة أو الفُرْجات الخلالية البازغة ـ من تداخل ميادين الاختلاف وانزياحها ـ هي المكان الذي تخضع فيه للتفاوض(***) تلك التجارب

(*) fort/da، لفظتان سمعهما فرويد بينما كان يراقب حفيده وهو يقذف دمية بعيداً عنه ويصرخ: (fort بمعنى اذهبي هناك)، ثم يجذبها ثانيةً بخيط صائحاً: (da تعالي هنا). وقد فسّر فرويد هذه اللعبة بأنها سيطرة الطفل الرمزية على غياب أمه. وقد أخذ بعض النقّاد هذه اللعبة على أنها ومضات السرد الأولى وأقصر قصة يمكن تخيلها: شيء ضائع تتم استعادته. [بالمناسبة، فإن كل الهوامش المُنَجَّمة هي من وضع المترجم في حين أن هوامش الكاتب المُرَقَّمة موجودة في نهاية كل فصل].

(**) الدواليل، جمع دالول، حيث أضع هذه المفردة مقابل كلمة sign حين تأتي في السياق الألسني والسيميائي، وذلك بخلاف ما هو شائع من ترجمتها بـ «علامة» أو «إشارة». ومبررات ذلك هي أن كلمة «دالول» تلبي، في لفظها، ما قاله سوسور عن أن الـ «sign» هي اجتماع دال «signifier» و مدلول «signified»، وهي تحافظ على الجذر المشترك بين هذه المفردات وسواها، مثل الدلالة «significance»، والتدليل «signification»، كما أنها توفّر كلمة «علامة» كمقابل للكلمة الإنكليزية «mark»، فضلاً عن أسباب أخرى مهمة. ويبدو أن حسن قبيسي وأنا الوحيدان اللذان يحذوان هذا الحذو.

(***) التفاوض ، negotiation، مصطلح شائع لدى هومي بابا والنظرية ما بعد الكولونيالية =

الجمعيّة وبين الذاتية، مما يتعلّق بـ **الانتماء إلى أمّة**، أو بمصلحة الجماعة، أو بالقيمة الثقافية. والسؤال هو كيف تُشكَّل الذوات «بينيّاً»، بما يزيد على مجموع «أجزاء» الاختلاف (الذي عادةً ما يُرَتَّل على النحو: عِرْق/ طبقة/ جنس، الخ)؟ كيف تُصاغ استراتيجيات التمثيل أو امتلاك القوة في دعاوى الجماعات المتنافسة حيث يمكن لتبادل القيم، والمعاني، والأولويات ألاّ يكون تعاونياً وحوارياً على الدوام، على الرغم من تواريخ الحرمان والتمييز المشتركة، وإنما قد يكون تناحرياً وصراعياً على نحوٍ عميق، بل وقائماً على التفاوت والتباين أيضاً؟

مما يؤكّد على قوة هذه الأسئلة «لغةً» الأزمات الاجتماعية قريبة العهد التي أضْرَمَتْ شرارتَها تواريخُ الاختلاف الثقافي. فالصراعات في الشطر الجنوبي الأوسط من لوس أنجلوس، بين الكوريين، والأميركيين من أصل مكسيكي، والأميركيين من أصل إفريقي تتركّز حول مفهوم «الازدراء»؛ هذا المصطلح الذي صيغ على تخوم الحرمان الإثني فكان دالولاً للعنف العنصري وعَرَضاً من أعراض الظلم الاجتماعي في آنٍ معاً. وفي أعقاب قضية **الآيات الشيطانية** في بريطانيا العظمى، تحالفت النسويات السوداوات والنسويات الإيرلنديات، على الرغم من اختلاف جمهوريهما، ضدّ «إضفاء الصبغة العنصرية على الدين»، انطلاقاً من أنَّ هذا الإضفاء هو الخطاب(*) السائد الذي تمثّل

= عموماً. وتفسّر غاياتري سبيفاك هذا المصطلح بالإشارة إلى أن الخصم يجب أن يُحَارَب على أرضه وبأساليبه. والتفاوض هو أن يحاول المرء تعديل شيء فُرِضَ عليه، لأنه مرغم على الإبقاء على تلك البنى ولا يستطيع قطعها تماماً. كما يُسْتَخْدَم هذا المصطلح في بعض الأحيان للإشارة إلى رفض المنظرين ما بعد الكولونياليين اتّباع منهج تنظيري واحد، حيث «يتفاوضون» مع عدد كبير جداً من الأدوات المنهجية والنظرية والفلسفية، بحيث يكون التفاوض تأثّراً ونقداً وإعادة تأهيل في الوقت ذاته.

(*) ربما كان من المفيد التذكير بأن الخطاب **discourse** عند فوكو يتشكل من وحدات ذرية هي المنطوقات (سواء أكانت ملفوظة أم مكتوبة) ومن وحدات كبرى هي التشكيلات الخطابية التي تشكل بدورها حقولاً خطابية. ويعني الخطاب عند فوكو في بعض الأحيان الميدان العام لمجموع المنطوقات، وفي أحيان أخرى مجموعة متميزة من المنطوقات، وفي أحيان ثالثة ممارسة لها قواعدها وتدل على عدد معين من المنطوقات وتشير إليها. والخطاب لا يقوم على أصول ألسنية (حيث يختلف عن الجملة) ولا على أصول منطقية (حيث يختلف عن القضية) كما أنه ليس =

الدولة من خلاله ما يخضعه من صراع وكفاح، مهما يكن هذان الأخيران علمانيين أو حتى «جنسيين».

إنَّ مصطلحات التشابك الثقافي، سواء كان هذا التشابك تناحرياً أم اندماجياً، هي مصطلحات تُنْتَج أدائياً. فلا ينبغي التسرّع في قراءة تمثيل الاختلاف على أنّه انعكاس لخصائص إثنية أو ثقافية متعيّنة مسبقاً ومدوَّنة في لوح التراث المحفوظ. والإفصاح الاجتماعي عن الاختلاف هو، من المنظور الأقلويّ، تفاوض معقّد ومتواصل يسعى إلى إقرار ضروب الهجنة الثقافية التي تبزغ في لحظات التحول التاريخي. و«حقّ» التدليل من هامش القوة والامتياز المقرَّرين لا يتوقف على استمرار التراث، وإنّما يلوذ بقوة هذا الأخير كيما يُعاد نقشه في الشروط العارضة والمتناقضة التي تكتنف حيوات أولئك الذين هم «من الأقلية». والتقدير أو الاحترام الذي يمنحه التراث إنما هو شكل جزئي من أشكال تعيين الهوية(*). فهو إذْ يعيد إخراج الماضي على مسرح الحاضر إنما يُدخل إلى ابتداع التراث زمنيات ثقافية أخرى مُبَايِنَةٍ ومُغايرة. وهذه سيرورة تَحُولُ دون أيّ نفاذٍ مباشر إلى هوية أصلية أو تراث «قارّ». وتشابكات الاختلاف الثقافي الحدودية يمكن أن تكون قائمة على التراضي والإجماع بقدر ما يمكن أن تكون قائمة على الصراع؛ وقد تدحض ما وضعناه من تعريفٍ للتراث والحداثة؛ وتعيد ترتيب الحدود المتعارف عليها بين الخاص والعام، والرفيع والوضيع؛ وتتحدّى توقعات التطور والتقدم المعتادة.

> أردتُ أن أصنع أشكالاً أو أن أُقيم وضعيات تجسّد نوعاً من الانفتاح.... لأعمالي علاقة وثيقة بنوعٍ من السيولة، أو الحركة ذهاباً

= طريقة في التعبير أو تجلياً لذات واعية. ومن أهم شؤون الخطاب أن المعرفة والسلطة أو القوة تتمفصلان فيه.

(*) تعيين الهوية :identification في الفلسفة، يقتضي تعيين هوية الأشياء أن يكون تمييزها قد تم مسبقاً. وهذا يعني أن الهوية نسبية ومؤقتة وانتقالية، في حين أن تطورها وتغيرها مطلقان. وفي التحليل النفسي، غالباً ما يرد هذا المصطلح بمعنى لازم (يرتدّ على الشخص ذاته) حيث يشير إلى عملية نفسية يتمثل الشخص بواسطتها أحد مظاهر أو خصائص أو صفات شخص آخر، ويتحول، كلياً أو جزئياً، تبعاً لنموذجه، وهنا يُترجَم هذا المصطلح بـ «التماهي». غير أنه قد يرد أيضاً بمعنى متعدٍ فيتطابق عندئذٍ مع تعيين الهوية وتحديدها.

> وإياباً، بعيداً عن إطلاق أيّة مزاعم تتعلق بطريقةٍ في الوجود خصوصية أو جوهرية[2].

هذا ما تقوله رينيه غرين، الفنانة الأمريكية من أصل إفريقي. إنها تفكّر في الحاجة إلى فهم الاختلاف الثقافي على أنّه نتاج للهويات الأقلوية التي «تنشطر» ـ وتتنافر فيما بينها وتتغرّب عن ذاتها ـ في فعل تمفصلها في جسدٍ جمعيّ والإفصاح عنها من خلال هذا الجسد:

> لا تعكس التعددية الثقافية تعقيد الوضعية التي أواجهها كلّ يوم.... فهي وضعية تتطلّب من الشخص أن يخطو خارج ذاته/ ذاتها كيما يرى حقّاً ما يفعله/ تفعله. لا أريد أن أحكم على شعبٍ طيّب النوايا وأقول (كما هو مكتوب على تلك القمصان التي تُبَاع في الشوارع) «إنّه أسود، ألا تفهم». فعندي، أنّ مثل هذا الأمر يضفي طابعاً جوهرياً على السواد[3].

إنّ امتلاك القوة السياسية، والتوسّع في قضية التعددية الثقافية، يأتيان من طرح أسئلة التضامن والجماعة من المنظور البينيّ أو الخلالي. فالاختلافات الاجتماعية لا تُختَبَر وتُعاش من خلال تراث ثقافي مُؤصَّل مسبقاً، وإنما هي دواليلُ انبثاقِ جماعةٍ يتمّ تصورها كنوعٍ من المشروع ـ أي كنوعٍ من الرؤيا ومن البناء في آنٍ معاً ـ هذا المشروع الذي يأخذكَ «أبعد» من ذاتك كيما تعود، بروحٍ من إعادة النظر وإعادة البناء، إلى شروط الحاضر السياسية:

> حتى حينئذٍ، فإنَّ الأمر يبقى أَمْرَ صراعٍ على القوة بين جماعات متعددة قائمة ضمن كلّ جماعة من الجماعات الإثنية؛ صراع بشأن ما يُقَال ومن الذي يقول ما يُقَال، ومَنْ يمثّل مَنْ؟ وما الجماعة أصلاً؟ ما الجماعة السوداء؟ ما الجماعة لاتينية الأصل؟ إنني أواجه مشكلةً إِذْ أفكّر بهذه الأشياء جميعاً على أنها مقولات أحادية مصمتة وجامدة[4].

وإذا ما كانت أسئلة رينيه غرين تكشف عن فضاءٍ خلاليّ واستنطاقي قائم بين فعل التمثيل ـ من؟ ما؟ أين؟ ـ وحضور الجماعة ذاتها، فلننظر إذاً إلى تدخّلها الإبداعي في

نطاق هذه اللحظة البينيّة. فعمل غرين المتعلّق باختيار المواقع «المعمارية»، **مواقع الجينالوجيا**(*) (**خارج الموقع**، معهد الفنّ المعاصر، لونغ آيلند سيتي، نيويورك)، يكشف ويزيح منطق الثنائيات الذي غالباً ما تُبْنى هويات الاختلاف من خلاله (**أسود/ أبيض، ذات/ آخر**). بل إنَّ غرين تجعل من بناء المتحف ذاته استعارةً، ولا تكتفي باستخدامه كمجرد فضاء للعرض:

> لقد استخدمتُ العمارةَ بمعناها الحرفيّ على أنها ضَربٌ من المرجع أو الإحالة، فاستخدمتُ العلّية، وحجرة المرجل، وبئر السلّم لأُقيم ضروباً من التداعي والاقتران بين تقسيماتٍ ثنائية معينة كالأعلى والأدنى والجنّة والجحيم. ولقد غدا بئر السلّم فضاءً حدّياً، ممرّاً بين المناطق العليا والمناطق الدنيا، تلك المناطق التي وُضِعَ على كلٍّ منها لوحات تشير إلى السواد والبياض(5).

إنَّ بئر السلّم بوصفه فضاءً حدّياً، فيما بين الهويات المحددة، يغدو سيرورةً من التفاعل الرمزي، نسيجاً ضاماً يبني الاختلاف بين الأعلى والأدنى، والأسود والأبيض. فالاقتراب من بئر السلّم والابتعاد عنه، وما يتيحه من حركةٍ ومرورٍ مؤقتين وعابرين، يمنع الهويتين الواقعتين في طرفيه من أن تستقرا في قطبين أصليين. فهذا الممرّ الخلالي بين تعيّنات ثابتة للهوية يكشف عن إمكانيةِ هجنةٍ ثقافيةٍ تصون الاختلاف دون تراتبيةٍ مزعومة أو مفروضة:

> عادةً ما أتحرك خلفاً وقُدّاماً بين تحديداتٍ عرقية وتحديداتٍ

(*) الجينالوجيا، genealogy: تعني في أصلها اليوناني سرد الأصل والفصل. وقد استخدمها داروين في نظريته عن التطور وأصل الأنواع. كما استخدمها نيتشه بمعنى البحث في البدايات والبحث في التطور والرقي في آنٍ معاً. وهو ينتقد مختلف معاني الأصل ويرى أن الجينالوجيا تعمل على تعيين البدايات بدل البحث في الأصل، حيث يعني البحث عن البداية بحثاً عن البدايات التي لا تدخل تحت الحصر. أما عند فوكو فالجينالوجيا تستخف بالأصول ولا تبحث عن جوهرٍ ثابت أو قانون أساسي أو غاية ما ورائية، بل تبين، بخلاف الطريقة التاريخية التقليدية، الانقطاعات والفواصل، ولا تهتم بالتطور والتقدم بل تبين التكرار، كما لا تهتم بالعمق بل بالسطح والتفاصيل الصغيرة والانتقالات. وهي عند فوكو طريقة في تحليل الخطابات كانت بمثابة تعديل أو إضافة إلى طريقته الأركيولوجية التي اتبعها في البداية.

> مستمدّة من الفيزياء أو غير ذلك من التحديدات الرمزية. وجميع هذه الأشياء تغدو ضبابية على نحوٍ من الأنحاء.... إنَّ إبراز جينالوجيا الطريقة التي تعمل بها المناطق الملوّنة وغير الملوَّنة هو أمر مهمّ وشائق بالنسبة لي[6].

يشير الـ «ما بعد» إلى مسافة مكانية، ويَسِمُ تقدّماً، ويَعِدُ بالمستقبل؛ غير أنَّ ما نبديه من بوادر تخطي الحاجز أو الحدّ ـ فِعْلُ المضيّ ذاته إلى المابعد ـ ليس قابلاً للمعرفة، ولا للتمثيل، دون عودة إلى «الحاضر» الذي يغدو، في سيرورة التكرار(*)، متفارقاً ومنزاحاً. فتصوّر المسافة المكانية ـ تصوّر أن نعيش أبعد من حدود عصرنا ولو قليلاً ـ يُبْرِز الاختلافات الاجتماعية والزمنية التي تقطع اطّراد إحساسنا المتواطئ بالتعاصر الثقافي. وبذا لا يعود من الممكن تصور الحاضر على أنه قطيعة أو ارتباط بالماضي أو المستقبل، لا يعود حضوراً متزامناً: حيث يتكشّف حضورنا الذاتي القريب، أو صورتنا العامّة، عمّا فيهما من ضروب الانفصال، وعدم المساواة، والأقليات. وبخلاف يد التاريخ المحنّكة التي تسبّح بالزمن المتعاقب مثل سُبْحة، ساعيةً إلى إقامة صِلاتٍ سببية متسلسلة، فإننا نواجه الآن ما يصفه فالتر بنيامين بانتزاع لحظةٍ مونادية(**) من مسار التاريخ المتجانس، و«إقامة تصوّر للحاضر على أنّه «زمن الآن»[7]».

وإذا ما كان لرطانة عصرنا ـ ما بعد الحداثة، ما بعد الكولونيالية، ما بعد النسوية ـ أيّ معنى من المعاني، فإن هذا الأخير لا يكمن في الاستخدام الشعبي للـ «ما بعد»،

(*) لا يرد التكرار عند بابا فقط بمعناه المألوف الذي يشير إلى إعادة ما سبق ومضاعفته واستنساخه بالمعنى الذي يفترض مسبقاً تفرّد «اللحظة الأولى» ووحدانيتها وسلامتها. فما هو سابق يعتمد على إمكانية التكرار، وما لا يقبل التكرار لا يمكن أن يكون، بحسب ديريدا. وبهذا المعنى فإن التكرار شرط لإعادة الإنتاج والهوية، كما ينطوي على كونه أساس التغيير وأصله. وفي التحليل النفسي يحتل مفهوم التكرار مكانةً أساسية ويشير إلى تجارب قديمة دون تذكر نموذجها الأصلي، بل يعيش الشخص على العكس من ذلك انطباعاً على درجة عالية من الحيوية بأن المسألة ترتبط بشيء يجد تبريره الكامل في الواقع الراهن.

(**) المونادة، monad: كلمة لاتينية الأصل تعني الوحدة الأساسية. وفي الفلسفة، هو الوحدة البنائية الجوهرية للوجود. والموناد واحدٌ من المفاهيم الأساسية في فلسفة لايبنتز. وهو عنده جوهرٌ بسيط مغلق لا يقبل التغيير.

ذلك الاستخدام الذي يريد به التعاقب (تالٍ للنسوية)، أو الاستقطاب (ضدّ الحداثة). فهذه المصطلحات التي لاتني تومي إلى المابعد، ليس لها أن تجسّد طاقته القلقة المنطوية على المراجعة وإعادة النظر إنْ لم تحوّل الحاضر إلى موضعٍ للتجربة ولامتلاك القوة فسيحٍ ومن غير مركز. وعلى سبيل المثال، فإنّه إذا ما اقتصر الاهتمام بما بعد الحداثة على الاحتفاء بتشظّي «السرديات الكبرى»(*) الذي أحدثته عقلانية ما بعد التنوير فإنَّ ما بعد الحداثة سوف تبقى، على الرغم من كلّ إثارتها الفكرية، مشروعاً ضيقاً ومحدوداً على نحوٍ عميق.

فالدلالة الأعرض للشرط ما بعد الحديث تكمن في إدراك أنَّ «الحدود» الأبستمولوجية لتلك الأفكار المركزية الإثنية هي أيضاً حدود النطق الخاصة بسلسلة من التواريخ والأصوات النافرة، بل الخارجة والانشقاقية، الأخرى؛ النساء، والمستعمَرون، والجماعات الأقلوية، وذوو النزعات الجنسية المحظورة. ذلك أنَّ ديموغرافيا الأممية الجديدة هي تاريخ الهجرة ما بعد الكولونيالية، وسرديات الشتات الثقافي والسياسي، والانزياحات الاجتماعية الكبرى التي حلّت بالجماعات الفلاحية وجماعات السكان الأصليين، وشعرية المنفى، ونثر اللاجئين السياسيين والاقتصاديين المتجهّم. وهذا ما يعنيه أنّ الحدّ يغدو المكان الذي يبدأ منه شيءٌ ما حضوره، في حركة لا تختلف عن الإفصاح عن الـ «ما بعد» ذلك الإفصاح المتنقّل والمتجاذب مما رسمتُ خطوطه العريضة: «يواكب الجسر مواكبةً دائمةً ومختلفةً في كلّ مرّة سُبُلَ البشر المتوانية والعجلى جيئةً وذهاباً، كيما يمكن لهم أن يبلغوا الضفاف الأخرى.... فالجسر بوصفه ممّراً يجمع تلك التقاطعات»(8).

ثمّة سيرورة عميقة من إعادة التعريف تخضع لها تلك المفاهيم التي تُعْتَبر أسساً

(*) السرديات الكبرى، grand narratives: يقصد بها ما بعد الحداثيين أية نظرة شمولية تشكل أساساً تتم العودة إليه في التفسير. ويستخدم ليوتار مصطلح «حديث» ليصف كل علم يستقي مشروعيته من هذه السردية الكبرى أو تلك، من قبيل جدل الروح، أو تأويل المعنى، أو تحرير الذات العاقلة أو العاملة، أو خلق الثروة فهذه كانت حكاية التنوير التي عمل فيها بطل المعرفة لبلوغ غاية أخلاقية ـ سياسية جيدة، هي السلام الشامل. أما «ما بعد الحديث»، عند ليوتار، فهو التشكك إزاء السرديات الكبرى، والذي يرى فيه نتاجاً لتقدم العلوم الذي يفترضه سلفاً.

للمقارنة بين الثقافات، مثل مفهوم الثقافات القومية المتجانسة، أو انتقال التراثات التاريخية عن طريق التراضي أو التجاور، أو الجماعات الإثنية «العضوية». وما يثبته تطرف القومية الصربية الشنيع هو استحالة تحقق فكرة الهوية القومية النقية، «الطاهرة إثنياً»، إلا بالموت الحرفيّ والمجازي على حدٍّ سواء لما عرفه التاريخ من ضروب الاختلاط والتواشج المعقدة، وما عرفه من حدود الانتماء القومي الحديث العارضة ثقافياً. وإنَّه ليروق لي أن أفكر، إزاء هذا الوجه من جنون الحماس الوطني، أنَّ ثمة أدلة دامغة على معنىً لهجنةِ الجماعات المتخيَّلة هو معنىً عابر للقوميات ومرتبط بالترجمة أو تَرْجَميّ. فالمسرح السيريلانكي المعاصر يمثّل الصراع المميت بين التاميل والسنهال من خلال إحالات مجازية إلى توحشّ الدولة في جنوب إفريقيا وأميركا اللاتينية؛ والناموس أو المُعْتَمَد(*) الأدبي والسينمائي الأنجلوـ سلتي في أستراليا تُعَاد كتابته من منظور الاحتياجات السياسية والثقافية الملحّة للسكان الأصليين؛ والروايات الإفريقية الجنوبية التي يكتبها ريتشارد ريف وبيسي هيد ونادين غوردايمر وجون كويتزي، هي وثائق مجتمع قسمته مفاعيل الأبارثيد التي تفرض على الجماعة الثقافية الدولية أن تتأمل في العوالم المتباينة والمتفاوتة الموجودة في غير مكان؛ وسلمان رشدي لا يكتب التاريخ الحكائي للهند والباكستان بعد الاستقلال، في **أطفال منتصف الليل** و**في العار**، إلاّ ليذكّرنا، في **الآيات الشيطانية**، بأنَّ العين الأصدق قد تكون الآن عين المهاجر الذي يرى رؤيةً مزدوجةً؛ أما رواية **محبوبة** لتوني موريسون فتستعيد ماضي العبودية وطقوس التملّك والاعتداد بالنفس القاتلة، كيما تُبرِز حكايةً معاصرةً عن تاريخ امرأة هو في الوقت ذاته سَرْدُ ذاكرةٍ تاريخيةٍ ووجدانيةٍ تشير إلى انبثاق عالم عام يضمّ الرجال والنساء على حدٍّ سواء.

(*) المعتمد أو الناموس، canon، مفهوم ذو أصول مسيحية يشير إلى مجموع النصوص الدينية المكرسة على أنها «صحيحة» و«موثوقة»، ومقدسة تالياً. وذلك بخلاف النصوص المشكوك في صحتها والتي تدعى بـ «الأبوكريفا». وقد انتقل هذا المصطلح إلى الدراسات الأدبية والنقدية ليشير إلى مجموع النصوص المعتمدة والمكرسة ضمن تراث محدد، أو في حقل معرفي معين، تبعاً لمعايير أو قيم معينة بحيث تشكل وحدة نصية متجانسة على نحوٍ ما. كما يمكن إطلاق المصطلح على أعمال مؤلف ما تقبل على أنها أصيلة أو موثوقة، كأن نقول المعتمد الشكسبيري.

وما يلفت الانتباه بشأن الأمية «الجديدة» هو أنّ النقلة من الخاص إلى العام، من المادي إلى الاستعاري، ليست ممرًّ انتقالٍ وتجاوزِ سلسٍ وناعم. ذلك أنَّ «الممرّ الأوسط» للثقافة المعاصرة، شأن «الممرّ الأوسط» للعبودية(*)، هو سيرورة انزياح وتفارق من النوع الذي لا يضفي على التجربة طابعاً كلياً وشاملاً. فالثقافات «القومية» تُنتَج على نحوٍ متزايد من منظور أقلياتٍ محرومة من الحقوق. والنتيجة الأهم لهذه السيرورة ليست انتشار «تواريخ المستبعدين البديلة» التي تُحْدِث، كما يرى بعضهم، ضرباً من الفوضى التعددية، وإنما هي ما تبيّنه الأمثلة التي قدّمتها من تغيّر الأساس الذي يمكن للصلات الدولية أن تقوم عليه. وعلى سبيل المثال، فإنّ العملة التي يتداولها النقد المقارن، أو الأحكام الجمالية، لم تعد سيادة واستقلال الثقافة القومية التي يتمّ تصورها كما يشير بندكت أندرسون على أنها «جماعة متخيَّلة» تمدّ بجذورها في «زمن فارغٍ متجانس» من الحداثة والتقدم(**). وإذا ما كانت السرديات العظيمة الضامّة والجامعة التي تدور حول الرأسمالية والطبقة تدفع محركات إعادة الإنتاج الاجتماعي، إلا أنها لا توفّر، بحدّ ذاتها، إطاراً أساسياً لتلك الأنماط من التعيّن الثقافي والوجدان السياسي التي تتشكّل حول قضايا الجنس، أو العِرْق، أو النسوية، أو العالم الذي يعيش فيه اللاجئون أو المهاجرون، أو المصير الاجتماعي المميت لمرضى الإيدز.

إن الشهادة التي تقدّمها أمثلتي تمثّل ضَرْباً من إعادة النظر الجذرية في مفهوم الجماعة البشرية ذاته. وكائناً ما كان هذا الفضاء الجغرافي السياسي، سواء كان واقعاً

(*) الممر الأوسط للعبودية، the middle passage، هو ذلك الجزء من وسط الأطلسي بين إفريقيا وأميركا، وهو السبيل المعتاد الذي كان يسلكه تجار العبيد.

(**) يستعير بندكت أندرسون في كتابه **الجماعات المتخيَّلة** فكرة بنيامين عن «الزمن الفارغ المتجانس» بوصفه مفهوماً واحداً للزمن و لحظة زمنية مشتركة يشير إليها التقويم والجدول الزمني والساعة. ويشير أندرسون أن هذا الزمن يفضي إلى انبثاق تجربة أو خبرة تزامن جديدة يمكن فيها لأناس يحيون حيوات غير مترابطة أن يشعروا بالترابط فيما بينهم عبر شغل اللحظة الزمنية المتجانسة ذاتها وإن كانوا في مواقع وأماكن مختلفة دون أن يلتقوا معاً. وهذا ما يصوغ صورة لمكان اجتماعي مشترك. حيث تساعد على هذه الصياغة أيضاً كلٌّ من الكتب المطبوعة، والصحيفة، والتعداد، ورسم الخرائط مما يساعد على انبثاق النزعة القومية الترابية (التي تتحدث عن تراب قومي واحد ومحدد) وعلى تخيل الجماعة الجغرافية كجماعة موحدة يتم خلقها بالتعبير عن الزمن في شكل مكانٍ فيزيقي أو بإضفاء طابع مكاني على الزمن مما يخلق إحساساً بالحضور والتعاصر.

محلياً أم عابراً للقوميات، فإنّه محلّ استنطاقٍ وبدايةٍ جديدة. فالنسوية، في تسعينيات القرن العشرين، تجد أسباب تضامنها في سرديات التحرر بقدر ما تجدها في الوضع الأخلاقي المؤلم لامرأة عبدة، مثل سيثي في رواية محبوبة لتوني موريسون، تُدْفَع لأن تقتل طفلتها. والدولة لم يعد بمقدورها أن تنظر إلى صحّة الأمة على أنها نوع من الفضيلة المدنية وحسب؛ فعليها أن تعيد التفكير بمسألة الحقوق الخاصة بكامل الجماعة القومية والدولية من منظور المصابين بالإيدز. وعلى المتروبول الغربي أن يواجه تاريخه ما بعد الكولونيالي، كما يرويه ذلك الدفق من المهاجرين واللاجئين الذين أتوا إليه بعد الحرب، أي بوصفه سرداً أصلياً أو محلياً **من داخل هويته القومية**؛ أمّا سبب ذلك فتوضحه تلك التأتأة السكرى التي تجري على لسان السيد «ويسكي» سيسوديا في **الآيات الشيطانية**: «مشكلة الإنجـ إنجليز هو أنَّ تا تا تاريخهم جرى وراء البحار، بحيث لا لا لايعرفون ما يعنيه»(9).

ومن جهته، فإنَّ الوضع ما بعد الكولونيالي هو بمثابة تذكرة مفيدة بالعلاقات «الكولونيالية الجديدة» المتواصلة ضمن النظام العالمي «الجديد» وبتقسيم العمل تقسيماً متعدد القوميات. ومثل هذا المنظور يمكّن من تأصيل تواريخ الاستغلال ومن تطوير استراتيجيات المقاومة. بل إنَّ النقد ما بعد الكولونيالي، وعلاوةً على ما سبق، يمثّل شهادةً على تلك البلدان والجماعات ـ في الشمال وفي الجنوب، في المدن وفي الأرياف ـ التي تكوّنت «بخلاف الحداثة»، إذا ما كان لي أن أسكّ مثل هذه العبارة. وقد تكون مثل هذه الثقافات ما بعد الكولونيالية **المضادة للحداثة** عارضةً وطارئةً على الحداثة، منفصلة عنها أو في نزاع معها، تقاوم تكنولوجياتها الامتصاصية الظالمة؛ إلا أنها تنشر أيضاً تلك الهجنة الثقافية التي تميّز شروطها الحدّية كيما «تترجم» المخيال الاجتماعي لكلٍّ من المتروبول والحداثة، وبذا تعيد نقش هذا المخيال. لنستمع إلى غويليرمو غوميزـ بينا، الفنان الممثّل الذي يعيش على الحدود المكسيكية/ الأميركية، من بين أزمنة وأمكنة أخرى:

مرحباً أميركا
هذا هو صوت غران فاتوتشاروليرو
يبثُّ من صحارى نوغاليس الحارة في أريزونا
zona de libre comercio

منطقة التجارة الحرّة

2000 megaherz en todas direciones

2000 ميغا هرتز في جميع الاتجاهات

أنتم تحتفلون بعيد العمال في سياتل

بينما يتظاهر الكوكلوكس كلان

ضدَّ المكسيكيين في جورجيا

ironia, 100% ironia

مفارقة ساخرة، 100% مفارقة ساخرة[10]

أن تكون في الـ «ما بعد» يعني، إذاً، أن تقطن فضاءً بينياً مندخلاً، كما يمكن أن يقول لك أي معجم من المعاجم. بيد أنَّ السُّكنى «في الما بعد» تعني أيضاً، وكما بيّنت، أن تكون جزءاً من زمن إعادة النظر، عودةً إلى الحاضر لإعادة توصيف تعاصرنا الثقافي؛ لإعادة نقش تشاركنا الإنساني، التاريخي؛ ومسّ المستقبل في جانبه القريب. وبهذا المعنى، إذاً، فإنّ فضاء الـ «ما بعد» البينيّ المندخل يغدو فضاءً للتدخّل في الهنا والآن. ولكي تنخرط في مثل هذا الابتداع، وهذا التدخّل، على النحو الذي يجسّده كلٌّ من رينيه غرين وغوميز ـ بينا في عمليهما المميَّزين، فإنَّ ذلك يتطلب إحساساً بالجديد يتصادى مع الجماليات الشيكانية(*) الهجينة المتعلقة بالـ «rasquachismo»، كما يصفها توماس إيبارا فروستو:

> استخدام الموارد المتاحة من أجل التوفيق، والتقريب، والتكامل. الـ rasquachismo هي حساسية تستجيب للخلائط والجموع... ابتهاجٌ بنسيج الأشياء وسطوحها المحسوسة... تلاعبٌ متعمَّد بالمواد أو أَيْقَنَةٌ... جَمْعٌ بين المادة الموجودة والسخرية الظريفة... تلاعبٌ بالنتاجات الـ rasquache، والقواعد والحساسيات من كلا جانبي الحدود[11].

(*) الشيكانو، chicano، هو مواطن في الولايات المتحدة من مواليد المكسيك أو من عائلة أصلها مكسيكي جاءت إلى الولايات المتحدة.

يتطلب عمل الثقافة الحدوديّ مواجهةً مع «جِدَّةٍ» ليست جزءاً من متّصل الماضي والحاضر. فهو يخلق إحساساً بالجديد بوصفه فعلاً عاصياً ومتمرداً من أفعال الترجمة الثقافية. ومثل هذا الفنّ لا يكتفي باستحضار الماضي بوصفه سبباً اجتماعياً أو سابقة جمالية، بل يجدد الماضي، ويعيد تصويره كفضاء «بينيّ» عارض يبتدع أداء الحاضر ويقطع اطّراده. وبذا يغدو «الماضي ـ الحاضر» جزءاً من ضرورة العيش لا من الحنين.

لقد أتقن بيبون أوزوريو عمله المسمّى objets trouvès المتعلّق بالجماعة النويوريكانية (النيويوركية/ البورتوريكية) ـ إحصائيات وفيات الأطفال، أو الانتشار الصامت (والمكتوم) لمرض الإيدز بين أفراد الجماعة الهسبانية ـ محوّلاً إيّاه إلى مجازات منمّقة تشير إلى الاغتراب الاجتماعي. غير أنَّ ما يأسر مخيّلة أوزوريو الميّالة إلى الفرجة والمشهدية ليس الدراما الرفيعة التي تدور حول الولادة والموت. فهو المحتفي العظيم بفعل البقاء الذي يجترحه المهاجرون، مستخدماً أعماله الإعلامية الخليط في خلق فضاء ثقافي هجين، يشكّله على نحوٍ عارض ومتفارق من خلال إعادة نقش دواليل الذاكرة الثقافية ومواقع الفاعلية السياسية. فهو في عمله المعنون (*La Cama* السرير)، يحوّل السرير ذا القوائم العالية بستائره المزينة إلى مشهد رئيس من ذكريات الطفولة الضائعة–و– الملتقاة، وإلى نصب تذكاري للمربية الميتة جوانا، وإلى -mise-en scène لما في حياة المهاجرين اليومية من إيروسية. فالبقاء، عند أوزوريو، هو شُغُلٌ في الفرجات والصدوع الواقعة بين سلسلة من الممارسات: «فضاء» تركيب العتاد والتجهيزات، ومشهدية الإحصاء الاجتماعي، والزمن العابر الذي يستغرقه الجسد في الأداء.

وأخيراً، فإنَّ فنّ التصوير الضوئي الذي يمارسه ألان سيكولا هو الذي يمضي بشرط الترجمة الثقافية الحدّودي إلى حدّه العالمي، وذلك في مشروعه التصويري الخاص بالموانئ والمعنوَن **قصة سمكة**: «الميناء هو الموضع الذي تظهر فيه السلع بمقادير كبيرة، في سيلٍ من التبادل»[12]. فالميناء والبورصة يغدوان الـ Paysage moralisè لعالم التجارة العالمية المُصَنْدَق والمُحَوْسَب. ومن ثَمَّ، فإنَّ زمان ـ مكان «التبادل» والاستغلال العابرين للقوميات، هذا الزمان ـ المكان غير المتزامن، يتجسّد في مجازٍ بحري:

> غدت الأمور أشدّ اختلاطاً. ثمّة تسجيل رديء للنشيد الوطني النرويجي يدوّي من مكبّر على الجرف فوق القنال في بلد البحّار. وبالمقابل، فإنّ سفينة الشحن ترفع رايةً باهامية ردّاً على التحية. لقد استغرق بناء هذه السفينة ساعات عمل طويلة أمضاها عمال كوريون في أفنية ضخمة لبناء السفن في أولسان. أمّا ذلك العدد القليل من الملاّحين ذوي الأجور الزهيدة فربما كانوا من السلفادور أو الفيليبين. ومن بين هؤلاء جميعاً، فإنّ القبطان وحده كان يسمع نشيداً مألوفاً[13].

ليس للحنين الوطني النرويجي أن يطغى على جلبة الميناء. ولا شكّ أنّ الرأسمالية العابرة للقوميات وإفقار العالم الثالث هما اللذان يخلقان قيود ذلك الوضع الذي يرزح تحته السلفادوري أو الفيليبيني. وهذان الأخيران، في عبورهما الثقافي، هنا وهناك، بوصفهما عاملين مهاجرين، وجزءاً من الشتات الاقتصادي والسياسي الضخم في العالم الحديث، يجسّدان «الحاضر» البنياميني: تلك اللحظة المُنْتَزَعَة من متّصل التاريخ. ومثل هذه الشروط من الانزياح الثقافي والتمييز الاجتماعي ـ حيث يغدو الناجون السيا سيون أفضل الشهود التاريخيين ـ هي الأسس التي يقيم عليها فرانز فانون، المحلّل النفساني المارتنيكي الذي انخرط في الثورة الجزائرية، فاعلية امتلاك القوة:

> ما إنْ أرغب حتى أُطالِب بأن أُؤخذ في الحسبان. فأنا لست مجرد هنا ـ و ـ الآن، مختوماً عليّ في الشيئية. إنني أخصُّ مكاناً آخر وشيئاً آخر. وأُطالب بأن يُلْحَظ **نشاط النفي** الذي أقوم به بقدر ما أسعى وراء ما يتعدّى مجرد الحياة؛ بقدر ما أقاتل من أجل خلق عالم إنساني، عالم التقدير والاحترام المتبادلين. [التشديد لي]
>
> ينبغي ألاّ أكفّ عن تذكير نفسي بأنّ **القفزة** الحقّة تقوم على إدخال الابتكار إلى الوجود.
>
> إنني أخلق نفسي إلى ما لانهاية، في العالم الذي أرحل فيه. وإذْ أمضي أبعد من الأطروحة التاريخية، الأداتية فإنني أُشْرِع في دورة حريتي[14]...

ومرّة أخرى، فإنّ الرغبة في التقدير والاحترام، الرغبة في المضيّ إلى «مكان آخر وشيء آخر»، هي ما يصل بتجربة التاريخ أبعد من الأطروحة الأداتية. ومرّة أخرى، فإنّ فضاء التدخّل البازغ في الفُرْجات والصدوع الثقافية هو ما يُدْخِل الابتكار المبدع إلى الوجود. ومرّة أخرى وأخيرة، فإنّ ثمة عودة إلى أداء الهوية بوصفها تكراراً، خلقٌ للذات من جديد في عالم الترحال، وإعادة توطين الجماعة الحدودية المهاجرة. إنّ رغبة فانون في تقدير الحضور الثقافي واحترامه بوصفه «نشاطاً نافياً» تتصادى مع خرقي حاجز الزمن الذي يحيط بـ «حاضرٍ» متواطئ ثقافياً.

حيوات غريبة: أدب التقدير

يقدّر فانون تلك الأهمية الحاسمة التي يحظى بها، لدى الشعوب الخاضعة، تأكيد هذه الأخيرة على تراثاتها الثقافية الأصلية واسترجاع تواريخها المكبوتة. بيد أنّ فانون يدرك أشدّ الإدراك أيضاً تلك المخاطر التي ينطوي عليها ثبات الهويات وصنميتها ضمن تكلّس الثقافات الكولونيالية، سواء بتزكية القول إنّ «الجذور» راسخة في رومانس الماضي المجيد أو بإضفاء التجانس على تاريخ الحاضر. فالنشاط النافي هو، في حقيقته، تدخّلُ الـ «ما بعد» الذي يقيم حدّاً: جسراً، حيث يبدأ «الحضور» إذْ يلتقط شيئاً من الإحساس الغريب بإعادة تموضع البيت والعالم، شيئاً من الغرابة(*) التي تمثّل شرطاً للبدايات المتجاوزة للمناطق والمتعدّية للثقافات. وأن تكون غريباً لا يعني أن تكون شريداً، كما أنّ من الصعب إدراج حالة «الغرابة» في ذلك التقسيم المألوف للحياة الاجتماعية إلى مجالين خاص وعام. ولحظة الغرابة تزحف إليك خلسة مثل ظلّك فتجد نفسك فجأة مع إيزابيل آرشر في عمل هنري جيمس، **صورة سيدة**، وأنت تتخذُ الإجراءات الضرورية لسكناك في حالةٍ من «الرعب المفعم بالشكّ والارتياب»[15].

(*) الغريب، unhomely، وكذلك uncanny، وبالألمانية unheimlich، هو هنا بمعناه الفرويدي الذي يشير إلى الشيء الغريب غرابة مقلقة بل ومخيفة. فالغريب عند فرويد يعني ما لا يمكن الموافقة عليه أو تقبله، وما يثير الخوف والرعب. ويرد فرويد مثل هذه التجارب إلى شيء كان مألوفاً ومفهوماً في السابق البعيد ثم تم كبته. ويرى البعض أن فرويد لم يرَ في الغريب سوى جانبه السلبي، مع أن له جوانب إيجابية. ومن الواضح أن هومي بابا يشاطر هؤلاء رأيهم.

وعندها، فإنَّ العالم يضيق على إيزابيل في البداية لكنه لا يلبث أن يتّسع اتساعاً هائلاً. فبينما هي تكافح لتنجو من المياه التي لا يُسْبَر لها غور، ومن السيول المتدفقة، يُدْخِلُنا جيمس إلى «الغرابة» الملازمة لتلك الشعيرة من التَعْدِيَة أو العبور المتجاوزة للمناطق والمتعدية للثقافات. وبذا تغدو أغوار الفضاء المنزلي مواضع لأشدّ غزوات التاريخ تعقّداً. كما تغدو الحدود بين البيت والعالم، في ذلك الانزياح، مشوَّشة ومضطربة؛ ويغدو كلٌّ من الخاص والعام جزءاً لا يتجزّأ واحدهما من الآخر، على نحوٍ غريب، فيفرضان علينا رؤية منقسمة بقدر ما هي مربكة ومُفْقِده للاتجاه.

وعلى الرغم من أنَّ «الغرابة» شرطٌ كولونيالي وما بعد كولونيالي نموذجي، إلا أنّ لها ترجيعها الذي يمكن سماعه بوضوح، وإن يكن بصورة ليست منتظمة، في قصصٍ تفاوضُ قوى الاختلاف الثقافي في سلسلة من المواضع المتعدّية للتاريخ. فلقد سمعتم من قبل ذلك التحذير الشديد الذي تطلقه الغرابة لحظة تدرك إيزابيل آرشر أنَّ عالمها قد تقلّص إلى نافذة وحيدة عالية، حين يغدو بيت القصّ الخاص بها «بيت الظلمة، بيت الخَرس، بيت الاختناق»[16]. وإذْ تسمعونه على هذا النحو في بالازو روكانيرا في أواخر سبعينيات القرن التاسع عشر، ثم قبل ذلك بقليل في ضواحي سينسيناتي عام 1873، في منازل تتلجلج وتتمتم مثل 124 **بلوستون رود**، فإنكم تسمعون لغة الموتى السود الغاضبين التي لا سبيل إلى فضّ أختامها؛ تسمعون صوت **محبوبة**، رواية توني موريسون، «أفكار نساء 124، الأفكار التي لا يمكن أن تُقَال، ولا تُقَال»[17]. وبعد ذلك بما يزيد على ربع قرن، في عام 1905، وبينما البنغال تغلي بحركة السواديشي أو الاستقلال، فإنَّ «بيمالا محليّة الصنع، وثمرة الفضاء الضيق»، كما يصفها طاغور في **البيت والعالم**، توقظها «أغنية رشيقة خفيضة، عميقة ... نبرة الرجولة الحقّة، نبرة القوة». فتؤخذ بيمالا بالأغنية التي تنتزعها إلى الأبد من الزينانا، مساكن النساء المنعزلة، بينما هي تعبر تلك الشرفة التي قُدِّرت لها إلى عالم الشؤون العامة، «إلى شاطئ آخر وقد توقف المركب»[18]. وأقرب بكثير إلى عصرنا، وفي جنوب إفريقيا المعاصرة، فإن إيلا، بطلة رواية نادين غورديمر **قصة ابني**، تبعث جوّاً من السكينة والهدوء وهي تجعل من بيتوتيتها الضيقة غطاءً مثالياً لتهريب الأسلحة: حيث يتحول البيت فجأةً إلى عالم آخر، ويلاحظ السارد أنَّ «الأمر قد بدا كما لو أنَّ كلّ واحد منا قد دخل دون أن ينتبه إلى منزل غريب، لكنه كان منزلها...»[19].

إنّ الخصوصيات التاريخية والتنوعات الثقافية التي تترك أثرها على كلّ نصّ من هذه النصوص كفيلة بأن تجعل من كلّ مناقشة تشملها جميعاً ضَرْباً من الإيماء المجّرد، ولذا فإنني لن أتناول بشيء من التفصيل سوى موريسون وغوردايمر. غير أنَّ «الغرابة» تطرحُ إشكاليةَ «انقطاعٍ» يضفي طابعاً دراميأ ـ في صورة امرأة ـ على البنية المتجاذبة التي تَسِمُ الدولة المدنية وهي ترسم حدودها المتناقضة بين العالمين الخاص والعام. وإذا ما كان الـ unheimlich (أو الغريب) عند فرويد «إسماً لكلّ ما كان ينبغي أن يظلّ... سرّياً وخفياً لكنه خرج إلى النور»، فإنَّ توصيف حنّه آرندت للمجالين الخاص والعام هو توصيف غريب أشدّ ما تكون الغرابة: «إنَّ التمييز بين الأشياء التي يجب أن تُخْفَى والأشياء التي يجب أن تُبْدَى»، كما تقول آرندت، هو ما «يكشف»، عبر انقلاب الأمور في العصر الحديث، «مقدار الغنى والتنوع الذي يمكن أن يكون عليه ما هو خفيّ في شروط الألفة والحميمية»[20].

ومنطق الانقلاب هذا، الذي يُطْلِقُ عملية إنكار[*]، يترك أثره على الحالات العميقة من تكشّف اللحظة الغريبة وإعادة نقشها. ذلك أنَّ ما هو «خفيّ عن الأنظار» بالنسبة لآرندت، يغدو في عمل كارول باتيمان **اضطراب النساء** «العالم المنزلي المنسوب إلى سواه» والذي يُنْسَى في ضروب التمييز النظري بين العالمين الخاص والعام في المجتمع المدني. ومثل هذا النسيان ـ أو الإنكار ـ يخلق حالةً من الارتياب أو انعدام اليقين في قلب الذات المعمَّمة للمجتمع المدني، معرِّضاً للشبهةِ «الفردَ» الذي يشكّل دعامة المطمح الكوني لهذا المجتمع. والنسوية، بإلقائها الضوء على نسيان لحظة «الغرابة» في المجتمع المدني، إنّما تشير إلى طبيعة هذا المجتمع البطريركية، القائمة على التمييز بين الجنسين، كما تزرع الاضطراب في انسجام الخاص والعام فيغدو عندئذٍ ظليلاً، أو مزدوجاً على نحوٍ غريب، بسبب الاختلاف بين الجنسين، هذا الاختلاف الذي لا يتنزّل بصورة سهلة وأنيقة على خارطة الخاص والعام، بل يغدو إضافةً إليهما

(*) الإنكار، disavowal، في التحليل النفسي، وسيلة يلجأ إليها الشخص الذي يبوح بإحدى رغباته، أو أفكاره، أو مشاعره التي كانت مكبوتة حتى ذلك الحين. حيث يعمد، في الوقت ذاته، إلى الدفاع عن نفسه ضدها من خلال إنكار تبعيتها له.

أو ملحقاً بهما(*) يزرع فيهما الاضطراب. وهذا ما يؤدي إلى إعادة رسم الفضاء المنزلي الذي هو فضاء تلك التقنيات التي تفرض على المرأة الضبط، والرعاية، والتفريد مما نجده لدى السلطة والشرطة الحديثتين: وهكذا يكون الشخصي ـ هو ـ السياسي، ويكون العالم ـ في ـ البيت.

فلحظة الغرابة تربط ما في التاريخ الشخصي والنفسي من تجاذباتٍ(**) راضّةٍ بما في الوجود السياسي من ضروب التفارق الواسعة. فمحبوبة، التي قتلتها أمّها سيثي، هي تكرار شيطاني متأخّر لذلك التاريخ العنيف من ميتات الأطفال السود، أيام العبودية، في مناطق كثيرة من الجنوب، منذ أقلّ من عقد على تعقّب هذا التاريخ 124 بلوستون رود (فبين 1882 و1895 شكّل الأطفال دون الخامسة ما بين الثلث والنصف من معّدل وفيات السود السنوي). غير أنّ ذكرى فعلة سيثي، إذْ تقتل طفلتها، تبزغ من خلال «الثقوب ـ من خلال الأشياء التي لم يَقُلْهَا الآبقون، والأسئلة التي لم يطرحوها... من خلال مالم يُسَمَّ، وما لم يُذْكَر»[21]. ونحن، إذْ نعيد بناء قصة مقتل الطفلة على يدي سيثي، أمّها العبدة، التي هي نفسها ضحية موت اجتماعي، إنما نُخْضِع الأساس التاريخي الذي نقيم عليه أحكامنا الأخلاقية لِضَرب جذري من المراجعة وإعادة النظر.

ولعلَّ مثل هذه الأشكال من الوجود الاجتماعي والنفسي أن تكون مُمَثَّلةً أفضل تمثيل في ذلك البقاء الواهن للّغة الأدبية ذاتها، مما يتيح للذاكرة أن تتكلم:

فلتشهد على الحقيقة،

(*) يستخدم هومي بابا مصطلح الإضافة، أو الملحق، أو الزيادة **supplement** بكثافة. وهو مفهومٌ أساسي عند ديريدا الذي اشتهر بدفعه إلى العمل سلسلة من المصطلحات ذات المعاني المزدوجة أو التي تحمل النقيضين في آنٍ معاً، مما يجعلها قادرة، برأيه، على خلخلة وتفكيك الميتافيزيقا الغربية التي طالما عملت على الحط من أحد المعنيين. والإضافة واحدٌ من هذه المصطلحات، فهي تشير إلى ما يأتي لينضاف ويلحق ويكون بمثابة الفضلة، كما تشير في الوقت ذاته إلى ما يأتي ليسد نقصاً ويردم هوة ويغير ويكون بمثابة الفضل المفترض وجوده أصلاً.

(**) التجاذب، أو التجاذب الوجداني، **ambivalence**، يشير هذا المصطلح في التحليل النفسي إلى تلازم وجود ميول أو مواقف أو مشاعر متعارضة في العلاقة مع الموضوع الواحد ذاته، حيث يترجح المرء بين النقيضين. وأبرز نموذج لذلك هو تلازم الحب والكراهية تجاه الموضوع ذاته.

وإنْ كنتَ تعلم أنَّ الكلام ليس، في أفضل الأحوال، سوى ظلّ

يردد أصداء الضوء الصامت.

لقد كتب و.هـ. أودن هذه الأبيات عن قوى الشعر في قصيدته **كهف الخلق**، طامحاً لأن يكون، كما قال هو نفسه، «غوته أطلسي أصغر»[22]. وهذا ما يدفعني لأن ألتفت إلى إشارةٍ آسرة في عمل غوته الأخير «ملاحظات حول الأدب العالمي» (1830) لأجد فيه منهجاً مقارناً يخاطب شرط «الغرابة» في العالم الحديث.

يشير غوته إلى أنّ إمكانية قيام أدب عالمي إنّما تنشأ من الاختلاط الثقافي الذي تُحْدِثُه الحروب البغيضة والصراعات المتبادلة. وعندئذٍ فإنّ الأمم

> لا تستطيع أن تعود ثانيةً إلى حياتها المستقرة والمستقلة دون أن تلحظ أنها قد تلقنت كثيراً من الأفكار والطرائق الأجنبية، تتبناها دون وعي منها، وتشعر هنا وهناك بحاجاتٍ روحية وفكرية لم تكن مُدْرَكَةً من قبل[23].

من المعروف بالطبع أنّ إحالة غوته المباشرة هي إلى الحروب النابوليونية. كما أنَّ مفهومه عن «الشعور بعلاقات الجوار» هو مفهوم مركزي أوروبي على نحوٍ عميق، إذْ لا يطول سوى إنجلترا وفرنسا. ومع هذا، فإنّ تأملات غوته، ذلك المستشرق الذي قرأ الشاكُنتالا(*) في السبعين من عمره، والذي كتب في سيرته الذاتية عن القرد الإله هانومان «غير المتطور ومفرط التطور»[24]، هي تأملات تفسح في المجال لخطٍّ آخر من التفكير.

ولنتساءل، إذاً، ماذا عن الوضعية الثقافية الأشد تعقيداً حيث تنبثق «حاجات روحية وفكرية لم تكن مُدْرَكَةً من قبل» نتيجة لفرض أفكارٍ، وتمثيلات ثقافية، وبنى قوة «أجنبية»؟ يشير غوته إلى أنَّ «الطبيعة الداخلية للأمة بأكملها فضلاً عن الإنسان الفرد تعمل بصورة لا واعية»[25]. ونحن إذْ نضع هذا بجانب فكرته التي ترى أنّ حياة الأمة الثقافية تُعَاش «دون وعيٍ منها»، نجد أنّ من الممكن للأدب العالمي أن يبرز كمقولة

(*) **الشاكنتالا**: مسرحية هندية شهيرة للشاعر العظيم كاليداس.

استشرافية بازغة تُعنى بشكل من أشكال الخلاف والتغاير الثقافي، حيث يمكن لعلاقات الاستلحاق والإدماج غير المبنيّة على التراضي أو الإجماع أن تقوم على أساسٍ من الرضّة أو الصدمة التاريخية. وبذا يمكن لدراسة الأدب العالمي أن تكون دراسة للطريقة التي تدرك بها الثقافات ذاتها من خلال إسقاطات(*) «الآخرية» فيها. وفي حين كان انتقال التراثات القومية هو الثيمة الكبرى في دراسة الأدب العالمي، ربما كان بمقدورنا الآن أن نشير إلى أنَّ تواريخ المهاجرين، أو المستعمَرين، أو اللاجئين السياسيين العابرة للقوميات - وهي شروط حدّية أو حدودية - هي التي يمكن أن تشكّل ميدان الأدب العالمي. ومركز مثل هذه الدراسة لن يعود «سيادة» الثقافات القومية، ولا كونية الثقافة الإنسانية، بل الإلحاح على تلك «الانزياحات الاجتماعية والثقافية العجيبة» التي تمثّلها موريسون وغوردايمر فيما تكتبانه من قصص «غريبة». وهذا ما يقودنا إلى السؤال: هل يمكن لتعقيد عالم الغرابة الشخصي والداخلي أن يفضي إلى ثيمة عالمية؟

إذا ما كان سعينا هو «أن نجعل الأدب عالمياً»، فلعلَّ ذلك يكمن في فعلٍ نقدي يحاول التقاط خفّة اليد التي يبديها الأدب في تلاعبه بالخصوصية التاريخية، مستخدماً أداة الارتياب النفسي، أو المسافة الجمالية، أو الدواليل الغامضة الخاصة بروح العالم، ما هو سامٍ ومُصَعَّد وما هو دون عتبة الوعي والشعور. فنحن كمخلوقات أدبية وحيوانات سياسية يُفْتَرَض بنا أن نُعنى بفهم الفعل الإنساني والعالم الاجتماعي على أنهما تلك اللحظة التي يكون فيها شيء ما خارج السيطرة، لكنه ليس خارج الاستيعاب. والحال أن توصيف موريسون لبيتها القصصي - حيث ترى إلى الفن على أنه «الحضور المُدْرَك

(*) الإسقاط، projection، في التحليل النفسي، هو العملية التي ينبذ فيها الشخص من ذاته بعض الصفات أو المشاعر أو الرغبات أو حتى بعض «الموضوعات» التي لا يريد الاعتراف بها أو التي لا يريد أن يكون عليها، كي يموضعها في الآخر سواء كان هذا الآخر شخصاً أم شيئاً. ويُرَى الإسقاط بشكل خاص في البارانويا (جنون العظمة أو جنون الاضطهاد) وكذلك في بعض أساليب الفكر السوية. ويصف فرويد الإسقاط، في البارانويا، بأنه دفاع أولي هو عبارة عن سوء استخدام لآلية سوية تأخذ شكل البحث في الخارج عن مصدر الانزعاج. فالمصاب بالبارانويا يسقط تصوراته التي لا يستطيع احتمالها كي تعود إليه من الخارج على شكل لوم وتوبيخ، وبذا يظل المحتوى الفعلي على حاله، إنما مع تغيير في موقع مجمل العملية. مثلاً، تتحول جملة «أنا أكرهه» من خلال الإسقاط إلى «هو يكرهني (يضطهدني)»، وهذا ما يعطيني الحق في أن أكرهه».

إدراكاً كاملاً لحالةٍ من تعقّب»[26] التاريخ - هو توصيفٌ يلتقط على نحوٍ ساحر فعل كتابة العالم هذا، وفعل اتّخاذ الإجراءات الضرورية لسكناه. وإذْ تُقْرَأ ترجمتي لعبارة موريسون على أنها صورة تصف علاقة الفنّ بالواقع الاجتماعي، فإنَّ هذه الترجمة تغدو نوعاً من الإشارة إلى مسؤولية الناقد السياسية. ذلك أنَّ على الناقد أن يدرك إدراكاً كاملاً، ويتحّمل مسؤولية، ضروب الماضي التي لم تجد طريقها إلى التعبير أو التمثيل والتي تتعقب الحاضر التاريخي.

غير أنّ مهمتنا تظلّ متمثلةً في أن نبيّن كيف تتحول الفاعلية التاريخية عبر سيرورة التدليل؛ كيف يُمَثَّل الحدث التاريخي في خطابٍ هو **خارج السيطرة بعض الشيء**. وهذا ما يتساوق مع إشارة حنة آرندت إلى أنَّ مبدع الفعل الاجتماعي قد يكون البادئ الذي يطلق معناه الفريد، إلا أنه لا يستطيع كفاعلٍ إن يسيطر على نتيجة ذلك الفعل. فالمهمّ في الأمر لا يقتصر على ما يشتمل أو «يسيطر» عليه بيت القصّ كمحتوى، وإنما المهّم بالمثل هو استعارية بيوت الذاكرة العِرقية التي تبنيها كلٌّ من موريسون وغورديمر؛ تلك الذوات السردية التي تتلجلج وتتمتم مثل 124 بلوستون رود، أو تظلّ على صمتها المطبق في ضاحية «كئيبة» من ضواحي كيب تاون.

ما من بيت من البيوت في **قصة ابني** لغورديمر إلاّ وينطوي على سرّ خاص أو مؤامرة، على نشاط غريب. فالبيت في الغيتو هو بيت تآمر الملونين في علاقاتهم التناحرية مع البيض؛ أما البيت الذي يمارس فيه سوني الزنا فهو بيت الكذب؛ وثمة البيت الصامت الذي تستخدمه إيلا في التمويه على نشاطها الثوري؛ وكذلك البيت الليلي حيث يكتب وِل، السارد، سرده الذي يصور طائر الفينيق وهو ينهض في وطنه، في الحين الذي ينبغي فيه للكلمات أن تتحول إلى رماد في فمه. غير أنَّ كلَّ بيت «غريب» يَسِمُ انزياحاً تاريخياً عميقاً. وذلك هو الشرط الناجم عن كونك «ملوَّناً» في جنوب إفريقيا، أو عن كونك، كما يقول وِلْ، «في منتصف المسافة... بلا تعريف. وهذا الافتقار إلى تعريف هو مالا ينبغي أن تسائله، بل ينبغي أن تخضع له مثل تابو، مثل شيء لا يمكن لأحدٍ ممن يطيعونه أن يوافق عليه»[27].

إنّ بيت الأصول العرقية والثقافية الواقع في منتصف المسافة هذا يجسّر أصول الإفريقي الجنوبي الملوَّن «البينيّة» الشتاتية ويحوّلها إلى رمز لحياة الكفاح التحرري

اليومية المنزاحة والمتفارقة: «مثل آخرين كثيرين من هذا النوع، ممن تفرّقت عائلاتهم في شتات المنفى، أسماء حركية، نشاط سرّي، أناسٌ يمثّل لهم الوطن الواقعي والروابط الواقعية أشياء تخصّ الآخرين الذين سيأتون بعدهم»[28].

هكذا يتكشّف الخاص والعام، والماضي والحاضر، والنفسي والاجتماعي عن ألفة وميمية بينيّة أو خلالية. ألفة تسائل التقسيمات الثنائية التي غالباً ما تكون فيها عوالم التجربة الاجتماعية هذه متعاكسةً مكانياً. فعوالم الحياة هذه تترابط من خلال زمنية «بينيّة» توفّر ما هو ضروري للسُّكنى في وطن، في الوقت الذي تقدّم فيه صورةً لعالم التاريخ. تلك هي لحظة المسافة الجمالية التي تزوّد السرد بحّد مزدوج، هو مثل الذات الإفريقية الجنوبية الملوَّنة يمثّل هجنةً، اختلافاً «ضمنياً»، ذاتاً تقطن حِتار واقعٍ «بينيّ». أمّا نقش هذا الوجود الحدودي فيقطن سكونَ زمنٍ وغرابةَ إطارٍ يخلق «الصورة» الخطابية عند تقاطع التاريخ والأدب، ويمدّ جسراً بين البيت والعالم.

مثل هذا السكون الغريب واضح في صورة إيلا. فزوجها سوني، الذي تخطّى الآن مرحلة عنفوانه السياسي، وعلّق مؤقتاً علاقته بعشيقته الثورية البيضاء، يقوم بزيارته الأولى إلى السجن كيما يرى زوجته. تتراجع السجّانة، يتلاشى الشرطي، وتبرز إيلا مثل حضور غريب، على الجانب المقابل لزوجها وابنها:

> غير أنَّ غرابةً مشرقةً كانت تتخلّل الجمال المألوف.... كما لو أنَّ تجربةً مصطفاةً قد رأت فيها، كما يرى الرسام في موضوعه، ما كانت عليه، وما كان ينبغي اكتشافه. ففي لوساكا، وفي السرّ، وفي السجن ـ ومَنْ يعرف أين ـ كانت قد حرصت على وجهها الخفيّ ورعته .كان عليهم أن يقّدروها حقّ قدرها[29].

ثمّة غرابة مشرقة تبزغ عبر هذه المسافة الشبيهة بالمسافة التي يتّخذها الرسام من موضوعه؛ ثمّة ذات جزئية أو مزدوجة مؤطّرة في لحظةٍ سياسية ذِرْويّة هي أيضاً حدث تاريخي عارض، «تجربة مصطفاة... من يعرف أين... أو ما الذي كان ينبغي اكتشافه»[30]. إنَّ عليهم أن يقدروها حقّ قدرها، ولكن ما الذي سيقدّرونه فيها؟

لن تفصح الكلمات. والصمت يتجمّد متحولاً إلى صور الأبارثيد: بطاقات الهوية، مكائد الشرطة، صور السجناء، صور الإرهابيين التقريبية منشورةً في الصحف.وبالطبع،

فإنَّ إيلا لا تخضع لمحاكمة، ولا هي بالمتعجّلة لإصدار أحكامها وانتقاداتها. وانتقامها أشدّ حكمةً وأكثر كمالاً. فهي في صمتها تغدو «الطوطم» الصامت لتابو الإفريقي الجنوبي الملوَّن. إنها تنمُّ على العالم الغريب، عالم الملوَّنين في «منتصف المسافة... بلا تعريف»، بوصفه «المكان والزمان المشوَّهين حيث يعيشون جميعاً، سوني وإيلا وحنّة»[31]. وعندها، فإن الصمت الذي يعقب مباشرة سكن إيلا يتحول إلى صورة «للفُرجات الخلالية»، صورة لما في تاريخ الجنس والعرق من هجنةٍ بينيّة.

> ضرورةُ ما قُمْتُ به ـ بأصابعها الممدودة والمتلاصقة، وضعتْ الحافة الخارجية لكلّ يدٍ من يديها مثل إطار حول أوراق الشهادة قدّامها. ووضعت نفسها أمامه، كيما يحكم عليها[32].

وجه إيلا الخفيّ، والحافة الخارجية لكلّ يدٍ من يديها، وهذه الإيماءات البسيطة التي تتكلّم من خلالها تصوِّرُ بعداً آخر من أبعاد «السُّكنى» في العالم الاجتماعي. فإيلا، بوصفها امرأة ملوَّنة، ترسم حدّاً هو داخل وخارج في آنٍ معاً، هو خارجيةُ الداخل. أمّا السكون الذي يلفّها، والثغرات في قصتها، وترددها وشغفها اللذان ينطقان بين الذات وأفعالها، فهذه كلّها لحظات يتلامس فيها الخاص والعام على نحوٍ عارض. وهي لا تكتفي بتغيير محتوى الأفكار السياسية، وإنّما تغيّر حتى «المكان» الذي يُنْطَق منه بالسياسي، حيث يغدو العالم العام ذاته تجربةً حدّية تسائل معنى أن تتكلّم «من مركز الحياة»[33]، كما يقول سوني.

يتركّز الشاغل السياسي الأساسي في الرواية ـ حتى ظهور إيلا ـ على «زوال المطلقات»، على نهاية الحرب الباردة، والخوف من «أننا إنْ لم نستطع أن نقيم الجنّة الاشتراكية القديمة مكان الجحيم الرأسمالي، فسوف نتحول إلى خونة لأخوتنا»[34]. أمّا الدرس الذي تلقيه إيلا فيقتضي الابتعاد عن عالم يتمّ تصوره من خلال الثنائيات، والابتعاد عن فكرة مطامح الشعب المرسومة في ثنائية الأسود والأبيض المبسّطة. وهو يقتضي أيضاً إشاحة الوجه عن السياسي بوصفه ممارسةً بيداغوجية(*)، إيديولوجية باتجاه

(*) البيداغوجيا، pedagogy، التعليم، والتربية، والتدريس منهجاً وممارسة وترسيخاً للقواعد. وخاصةً علم أصول التدريس. والتركيز فيها هو على القواعد والأصول. وهذا الأمر الأخير هو ما يريد هومي بابا إبرازه بشكلٍ خاص في معظم المرات التي يورد فيها هذا المصطلح.

السياسة بوصفها الضرورة الملحّة للحياة اليومية؛ باتجاه السياسة بوصفها أداءً. فإيلا تقودنا إلى العالم الغريب حيث تُجَسَّد الأشياء العادية المبتذلة، كما تقول غوردايمر؛ ضجّة الولادات، والزيجات، والشؤون العائلية بطقوسها الباقية في المأكل والملبس[35]. غير أنَّ الغريب ينشط في هذه الأشياء العادية والمبتذلة على وجه التحديد، ذلك أنَّ عنف المجتمع العنصري لايني يقع على تفاصيل الحياة: أين يمكنك أن تجلس، وأين لا يمكنك؛ كيف يمكنك أن تعيش، وكيف لا يمكنك؛ ما الذي يمكنك أن تتعلمه، وما الذي لا يمكنك؛ من يمكنك أن تحبّ، ومن لا يمكنك. وبين فعل الحرية العادي وإنكاره التاريخي يرتفع الصمت: «بعثت إيلا جوّاً من السكينة، توقفت ثرثرات الانصراف. وبدا الأمر كما لو أنَّ كلّ واحد منا قد دخل دون أن ينتبه إلى منزل غريب، لكنه كان منزلها؛ وكانت واقفة هناك»[36].

وفي سكينة إيلا، التي تمثّل ضرورتها المبهمة، نحن نرمق ما وصفه إيمانويل ليفيناس وصفاً ساحراً بأنّه الوجود الشَّفَقي للصورة الجمالية؛ صورة الفنّ بوصفها «حدث الإبهام ذاته، تَرَدٍّ في الليل، وغزوٌ للظلال»[37]. ذلك أنَّ «إتمام» الجميل، ووضع العالم على مسافةٍ في الصورة، ليس نشاطاً متعالياً في حقيقة الأمر. والصورة ـ أو النشاط الاستعاريّ، «التخييلي» الذي يمارسه خطاب ـ تُظْهِرُ بوضوح «قطعاً لاطّراد الزمن بحركةٍ جارية على الطرف البعيد منه، في فرجاته الخلالية»[38]. وربما زال شيء من تعقيد هذا القول إذا ما ذكّرتكم بسكون الزمن الذي تقطع به إيلا، خلسةً وعلى نحوٍ هَدام، حضور النشاط السياسي الجاري، مستخدمةً دورها الخلالي، وعالمها المنزلي كيما «تُبْهِمُ» دورها السياسي وكيما تُفْصِح عنه على نحوٍ أفضل في آنٍ معاً. ولعلَّ مزيداً من التعقيد أن يزول إذا ما ذكّرتكم بما في **محبوبة** من تفجّر متواصل لـ «الغاتِ لا سبيل إلى فضّ أختامها»، لغات ذاكرة العبيد التي لا تُبْهِمُ سرد قتل الأطفال التاريخي إلا لكي تفصح عن المسكوت عنه: ذلك الخطاب الشبحيّ الذي يدخل عالم 124 «من الخارج» كيما يكشف عالم عواقب العبودية الانتقالي، في سبعينيات القرن التاسع عشر، ووجوهه الخاصة والعامة، وماضيه التاريخي وحاضره السردي.

والصورة الجمالية تنمّ على زمنٍ للسرد هو زمن أخلاقي لأنَّ «العالم الواقعي يظهر في الصورة كأنه بين هلالين»[39]، كما يقول ليفيناس. وهذا المنظور الهلالي لدى ليفيناس هو نظرة أخلاقية أيضاً، شأنه شأن حافتيّ يدي إيلا الخارجيتين وهما تمسكان

بشهادتها المليئة بالألغاز، وشأن 124 بلوستون رود الذي يمثّل حضوراً مُدْرَكاً تماماً تتعقّبه لغات لا سبيل إلى فضّ أختامها. فمنظور ليفيناس هذا يحققّ «خارجية الداخل» بوصفها موقع النطق الذي تنطق منه الذات التاريخية والسردية، «مدْخِلاً إلى لبّ الذاتية إحالةً راديكاليةً وفوضوية إلى الآخر الذي يشكّلُ داخليةَ الذاتِ في حقيقة الأمر»[40]. أليس ثمة غرابة في أن يستمدّ ليفيناس استعاراته الخاصة بما في الصورة من «إبهام» فريدٍ من تلك الأمكنة الديكنزية الغريبة، تلك المدارس الداخلية المغبرة، والمكاتب اللندنية بأضوائها الشاحبة، والمتاجر المعتمة الرطبة حيث تُباع الألبسة المستعملة؟

يرى ليفيناس أنَّ ما في الرواية المعاصرة من «سحر الفنّ» يكمن في طريقتها في «رؤية الداخلية من الخارج»، والحال أنَّ هذا التموقع الجمالي ـ الأخلاقي يعيدنا، في النهاية، إلى الجماعة الغريبة، إلى الأسطر الافتتاحية الشهيرة في **محبوبة**: «كان 124 مفعماً بالضغينة. ذلك ما كانت تعرفه نساء المنزل وكذلك الأطفال».

فتوني موريسون تمضي بهذا المشروع الأخلاقي والجمالي المتمثّل في «رؤية الداخلية من الخارج» إلى ما هو أبعد وأعمق، وصولاً إلى إعلان محبوبة عن رغبتها في هوية: «أريدك أن تمسّني في ذلك الجزء الداخلي مني وتدعوني باسمي»[41]. وبالطبع فإنَّ السبب الذي يدفع شبحاً لأن يرغب في مثل هذا التحقق هو سبب واضح. أمّا ما يكتنفه الإبهام الشديد ـ وما يمسّ صلب الموضوع ـ فهو الكيفية التي توفّر بها مثل هذه الرغبة الداخلية والحميمية «إطلالةً جوّانية» على ذاكرة العبودية. فالتدليل على الحدود التاريخية والخطابية للعبودية هو الموضوع الأساسي عند موريسون.

وعلى الرغم من أنَّ هنالك تواريخ تثير العنف العنصري وتوقظه ـ عام 1876، على سبيل المثال ـ إلاّ أنّ موريسون لا تتعجّل الأحداث «بحدّ ذاتها» بقدر ما تندفع وراء «المعنى الحقيقي الذي ينطوي عليه القانون الخاص بفرار العبيد، ورسم الإقامة، ومقاومة العبودية، وتحرير العبيد، وحّق التصويت للملّونين»[42]. وما ينبغي الصبر عليه هو المعرفة المفعمة بالشكّ والتي تأتي من حياة العزلة والنبذ التي تحياها سيثي على مدى ثمانية عشر عاماً، تأتي من نفيها في عالم 124 بلوستون رود الغريب، منبوذةً من جماعتها ما بعد العبودية. فما يجعل في النهاية من أفكار نساء 124 «أفكاراً لا يمكن أن تُقَال ولا تُقَال» هو فَهْمُ أنَّ ضحايا العنف هم في موقع من «تقع عليهم الدلالة»: ذلك

أنّهم ضحايا لضروبٍ من المخاوف، والقلق، والسيطرة المُسْقَطَة التي لا تتولّد من ضمن المضطهَدين والتي لن تتمكّن من أن تبقي عليهم في دورة الألم. أمّا التحريض على الانعتاق فيأتي مع معرفة أنَّ القناعة التي يحملها داعية التفوق العرقي ومفادها أنَّ «ثّمة غاباً تحت جلد كلّ أسمر» هي قناعة نمت، وانتشرت، ومسّت كلَّ نصير للأسطورة العنصرية، محوّلةً إياهم إلى مجانين بسببٍ من أوهامهم، لتُطْرَد من ثمَّ من 124 بلوستون رود.

غير أنَّ موريسون تلحّ، قبل الانعتاق من إيديولوجية السيّد، على التغيّر الرهيب الذي يعتري الموقع الأخلاقي للأم العبدة، هذه الأم التي ينبغي أن تكون موقع النطق في رؤيةِ داخليةِ عالم العبيد من الخارج، حيث «الخارج» هو عودة شبح الطفلة التي قتلتها، والتي هي صنوها أو نظيرها(*)، نظراً لكونها «الضحكة التي أضحكها وأرى وجهها الذي هو وجهي»(43). والسؤال هو ما الذي يمكن أن تنطوي عليه أخلاقيات قتل الأطفال؟ أيّة معرفة تاريخية تعود إلى سيثي، عبر المسافة الجمالية أو «إبهام» الحدث، في الهيئة الشبحيّة لابنتها الميتة محبوبة.

تعتبر إليزابيث فوكس جينوفيز، في وصفها الرائع مقاومة العبيد في كتابها **داخل بيت في المزرعة**، أنَّ القتل، والتشويه الذاتي، وقتل الأطفال هو الدينامية النفسانية الأساسية لكل مقاومة. كما تعتبر أنَّ «هذه الأشكال المتطرفة تلتقط جوهر تعريف المرأة العبدة لذاتها»(44). ونرى من جديد كيف يتمُّ أداء هذا الفعل المأساوي والصميمي من أفعال العنف في كفاحٍ لدفع حدود عالم العبيد إلى الخلف. فبخلاف أفعال المواجهة مع السيد أو الناظر التي تُحَلّ ضمن نطاق المزرعة، فإن قتل المرأة أطفالها يُفْهَم على أنّه فعل موجَّه ضد المنظومة برّمتها وعلى أنه يأتي بمثابة إقرارٍ بمنزلةٍ قانونية للمرأة العبدة في المجال العام. وبعبارة أخرى، فإنَّ قتل المرأة لأطفالها يُنْظَر إليه كفعل موجَّه ضّد

(*) الصنو، أو النظير، double، مفهوم يرتبط، لدى فرويد والتحليل النفسي، أشد الارتباط بمفهوم «الغريب» الذي سبقت الإشارة إليه. ويقال إن فرويد كان يعتبر أن رؤية المرء لنظيره أو صنوه تمثل نبوءة بالموت. فالنظير بشير غريبٌ ومخيف بالموت. غير أنه يقال أيضاً أن فرويد كان يرى في النظير تأكيداً على الخلود، وأن الإيمان بالنظير هو في الأصل ضمانٌ ضد دمار الأنا وإنكار مفعم بالطاقة لقوة الموت، فالروح أو النفس الخالدة هي أول نظير للجسد.

ملكية السيد ـ ضدّ أرباحه الزائدة ـ ولعلّ ذلك، كما تقول فوكس جينوفيز، «هو ما قاد بعض النساء اللواتي اشتدّ عليهن اليأس لأن يشعرن بأنهنّ إذْ يقتلن طفلاً عزيزاً إنما يُعْلِنَّ بصورة من الصور أنَّ هذا الطفل لهنّ»[45].

والحال أنَّ مثل هذا الإعلان على وجه التحديد هو ما يتمّ من خلال موت محبوبة وعودتها: حيث تسترد الأم العبدة من خلال حضور الطفلة ملكيتها الخاصة والشخصية. وتأتي هذه المعرفة كنوعٍ من حبّ الذات الذي هو حبّ «الآخر» أيضاً: إيروس وأغابي معاً. وهذا النوع من الحبّ هو حبّ أخلاقي بالمعنى الذي يسبغه ليفيناس على هذه الكلمة، حيث تكون «داخلية» الذات مسكونةً بـ «إحالةٍ راديكاليةٍ وفوضويةٍ إلى الآخر». وتتبدّى هذه المعرفة واضحة في تلك الفصول الآسرة[46] التي يرجع واحدها الآخر، حيث يؤدّي كلٌّ من سيثي، ومحبوبة، ودينفر طقساً من التملّك والتسمية أشبه ما يكون بموسيقا متسلسلة عبر ذاتياتٍ متقاطعة وخلالية: «محبوبة، هي ابنتي»؛ «محبوبة أختي»؛ «أنا محبوبة وهي لي». تهذي النساء بكلمات غريبة، من فضاءٍ «فيما بين الواحدة والأخرى» هو فضاء الجماعة. ويستكشفن واقعاً

«قائماً بين الأشخاص»: واقعٌ اجتماعيٌ يظهر داخل الصورة الشعرية كما لو أنه بين هلالين؛ واقعٌ مفصولٌ بمسافة جمالية، ومُثَبَّتٌ، ومُؤَطَّرٌ بالتاريخ. إنه لمن الصعب أن ننقل إيقاع تلك الفصول وارتجالها، غير أنَّ من المستحيل ألاّ نرى فيها شفاءَ التاريخ، وجماعةً ترمّمها التسمية. وبذا يكون بمقدورنا في النهاية أن نسأل أنفسنا:

من هي محبوبة؟

لقد فهمنا الآن: إنها الابنة التي تعود إلى سيثي مما سيجعل عقلها يكفّ عن التشرّد.

من هي محبوبة؟

لقد صار بمقدورنا أن نقول: إنها الأخت التي تعود إلى دينفر، جالبةً معها أملاً بعودة والدها، العبد الآبق الذي مات أثناء الفرار.

من هي محبوبة؟

لقد عرفنا الآن: إنها الابنة المصنوعة من حبّ قاتل والتي تعود لتحبّ وتكره وتتحررّ. كلماتها مكسورة، مثل المحكومين بالإعدام الذين كُسِرَت رقابهم؛ بلا جسد،

مثل الأطفال الذين أضاعوا شرائطهم. غير أنَّه لا سبيل إلى الخطأ بشأن ما تقوله كلماتها الحيّة وهي تنهض من بين الأموات على الرغم من تركيب هذه الكلمات المحطَّم وحضورها المتشظّي.

وجهي آتٍ   عليَّ أن أمسك به   أبحثُ عن الرباط   أحبّ وجهي كثيراً
أريد أن أرتبط   أحب وجهي كثيراً   وجهي الأسمر قريب مني
أريد أن أرتبط[47].

بحثاً عن الرباط

أن أنتهي، كما فعلتُ، مع عشّ طائر الفينيق لا مع محرقته، يعني أن أعود إلى بدايتي في الـ **ما بعد**. فإذا ما كانت غوردايمر وموريسون تصفان العالم التاريخي، مقتحمتين بيت الفنّ والقصّ طلباً للغزو، والتحذير، والقسمة، والسلب، فإنهما تلقيان الضوء أيضاً على الاضطرار المعاصر إلى التحرّك في الما بعد، وتحويل الحاضر إلى الـ «ما بعد»، أو مسّ المستقبل في جانبه القريب، كما سبق أن قلت. فهوية إيلا البينيّة وحياة محبوبة المزدوجة تؤكّدان كلتاهما على حدود الوجود المتمرّد والخلالي الذي يَسِمُ الثقافة. وبهذا المعنى، فإنهما تقفان في صفّ ممرّ رينيه غرين بين الاستقطابات العرقية؛ أو في صفّ تاريخ الإنجليز الذي يكتبه المهاجرون في هوامش **الآيات الشيطانية** لدى رشدي؛ أو في صف سرير أوزوريو ـ *La Cama* ـ الذي هو مكان للسُّكنى، متموقع بين غرابة الهجرة والانتماء المنمّق للفنان المتروبولي، النيويوركي/ البورتوريكي.

حين تواجه الطبيعةُ العامةُ التي تمّيز الحدث الاجتماعي صمتَ الكلمة فإنها قد تفقد رصانتها وانغلاقها التاريخيين. وعندها فإننا نفعل حسناً إذْ نتذكّر تبصّر فالتر بنيامين في ديالكتيك الحداثة المُعَطَّل: «الالتباس هو المظهر المجازي للديالكتيك، قانون الديالكتيك عند توقفه التام»[48]. وهذا السكون بالنسبة لبنيامين هو يوتوبيا؛ وبالنسبة لأولئك الذين يعيشون «بخلاف» الحداثة، كما قلت، إنمّا ليس خارجها، فإنَّ اللحظة اليوتوبية ليست الأفق الضروري للأمل. ولقد ختمتُ هذا السجال بالمرأة المؤطَّرة ـ إيلا غوردايمر ـ والمرأة المعادة تسميتها ـ محبوبة موريسون ـ لأنَّ الأحداث العالمية العظيمة

قد انفجرت في بيت كلٍّ منهما ـ العبودية والأبارثيد ـ وتمَّ تحويل وقوعها، عبر ذلك الإبهام الخاص الذي يجترحه الفنّ، إلى مجيءٍ ثانٍ.

ومع أنَّ موريسون لاتني تكرر عند خاتمة محبوبة أنَّ «هذه ليست بالقصة التي نحكيها لسوانا»، إلاّ أنها تحكيها فقط لكي تحفر الحدث في أعمق ما لدينا من مصادر النسيان، واللاوعي. فحين يخبو الوضوح التاريخي، وحين يفقد فعل الوثيقة المضارع قدرته على لفت الانتباه، عندها تقدّم لنا انزياحاتُ الذاكرةِ ومواربات الفنّ صورةً بقائنا النفسي. فأن تعيش في العالم الغريب، أن تجد تجاذباته والتباساته مُجَسَّدةً في العمل الفني، يعني أن تؤكّد أيضاً على رغبة عميقة في التضامن الاجتماعي: أبحثُ عن الرباط... أريد أن أرتبط... أريد أن أرتبط.

هوامش المدخل

For an interesting discussion of gender boundaries in the fin de siècle, see E.Showalter, ***Sexual Anarchy: Gender and Culture in the Fin de Siècle*** (London: Bloomsbury, 1990), especially 'Borderlines', PP. 1-18. _ 1

Renee Green interviewed by Elizabeth Brown, from catalogue published by Allen Memorial Art Museum, Oberlin College, Ohio. _ 2

Interview conducted by Miwon Kwon for the exhibition 'Emerging New York Artists', Sala Mendonza, Caracas, Venezuela (xeroxed manuscript copy). _ 3

ibid., p.6. _ 4

Renee Green in conversation with Donna Harkavy, Curator of Contemporary Art at the Worcester Museum. _ 5

ibid _ 6

W. Benjamin, 'theses on the philosophy of history', in his ***Illuminations*** (London: Jonathan Cape, 1970). P.265 _ 7

M. Heidegger, 'Building, dwelling, thinking', in ***Poetry, Language, Thought*** (New York: Harper & Row, 1971), pp.152-3. _ 8

S. Rushdie, ***The Satanic Verses*** (London: Viking, 1988), p.343. _ 9

G. Gomez - Pena, ***American Theatre,*** vol. 8,no. 7, October 1991. _ 10

T. Ybarra - Frausto, 'Chicano movement/ chicano art' in I. Karp and S.D. Lavine (eds) (Washington and London: Smithsonian Institution Press,,(1991 pp. 133-4. _ 11

A. Sekula, ***Fish Story,*** manuscript, p.2. _ 12

ibid. , p.3 _ 13

F. Fanon, ***Black Skin, White Masks,*** Introduction by H.K. Bhabha (London; Pluto, 1986), pp. 218, 229, 231. _ 14

H. James, ***The Portrait of a Lady*** (New York: Norton, 1975), p.360. _ 15

ibid. , P.361 _ 16

T. Morrision, ***Beloved*** (London, Chatto and Windus, 1987) PP. 198 - 9. _ 17

R. Tagore, ***The Home and the World*** (Harmondswrth: Penguin, 1985) PP 1-70. _ 18

N. Gordimer, ***My Son's story*** (London: Bloomsbury 1990), P. 249. _ 19

S. Freud, "The uncanny", Standard Edition XVII, P.225; H. Arendt, ***The Human Condition*** (Chicago: Chicago University Press, 1958), P.72. _ 20

Morrison, ***Beloved,*** P. 170. _ 21

W.H. Auden, "The cave of making" in his ***About the House*** (London, Faber,1959), P.20 - 22

Goethe's Literary Essays, J.E. Spingarn (ed.) (New York: Harcourt , Brace, (1921, pp. 98-9. - 23

The Autobiography of Goethe, J. Oxenford (ed.) (London: Henry G. Bohn, 1948), p.467 - 24

Goethe, "Note on world literature", P. 96. - 25

T. Morrison, ***Honey and Rue*** Programme notes, Carnegie Hall Concert, January 1991. - 26

Gordimer, My Son's Story, PP. 20 - 1 - 27

ibid. , P.21. - 28

ibid. , P.230 - 29

ibid. - 30

ibid. , P. 241. - 31

ibid. - 32

ibid. - 33

ibid., P. 214. - 34

ibid., P. 243. - 35

ibid., P. 249 - 36

E. Levinas, "Reality and its shadow". In ***Collected Philosophical Papers)*** Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987), PP 1-13. - 37

ibid. - 38

ibid., PP. 6 - 7. - 39

Rebort Bernasconi quoted in "Levinas's ethical discourse, between individuation and universality", in Re - Reading Levinas, R.Bernasconi and S. Critchley (eds) (Bloomington: Indiana University Press, 1991) P.90. - 40

Morrison, Beloved, P.116. - 41

ibid., P. 173 - 42

ibid., P. 213. - 43

E. Fox - Genovese, Whthin the Plantation Household (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1988) P. 329. - 44

ibid., P. 324. - 45

Morrison, Beloved, Pt II, PP. 200 - 17. - 46

ibid., P. 213. - 47

W. Benjamin, Charles Baudelaier: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism (London: NLB, 1973), P.171. - 48

الفصل الأول

الالتزام بالنظرية

I

ثمة افتراضٌ مؤذٍ ومتهافت مفاده أنَّ النظرية هي بالضرورة تلك اللغة النخبوية التي يلهج بها أصحاب الامتياز الاجتماعي والثقافي. ويُقال أيضاً إنَّ مكان الناقد الأكاديمي لا يمكن أن يكون خارج الأراشيف(*) المركزية الأوروبية لغربٍ إمبريالي أو كولونيالي(**) جديد. كما يُزعَم أنَّ الميادين السامقة لما يُوْصَمُ خطأً بـ "النظرية الخالصة" تظلُّ معزولةً أبداً عن حاجات معذّبي الأرض الملحّة ومآسيهم. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: أَمِن المفروض علينا أن نستقطب كلما أردنا أن نتجادل؟ هل نحن واقعين في شراك سياساتٍ صراعيةٍ لا يمكن فيه لتمثيل التناحرات الاجتماعية والتناقضات التاريخية أن يأخذ أيّ شكل آخر سوى شكل الثنائية التي تضع النظرية مقابل السياسة؟ أليس الهدف الذي تتوخّاه حرية المعرفة سوى صورة مقلوبة لعلاقة المضطهِد بالمضطهَد، والمركز بالهامش، والصورة السلبية بالصورة الإيجابية؟ أيكون سبيلنا

(*) الأرشيف، عند فوكو، هو جملة من الأشياء التي قيلت في ثقافة ما، وعُنِيَ الناس بحفظها، وارتفع قدرها عندهم، واستعملوها من جديد، ووقع تكرارها وتحريرها. وباختصار هو كل المنطوقات التي صنّفها الناس واستغلوها في تقنياتهم ومؤسساتهم.

(**) تُسْتَخْدَم صفة الكولونيالي بحيث تطول كلاً من المستعمِر والمستعمَر دون تفريق أحياناً، اللهم إلا من السياق. وربما كان ذلك تعبيراً عن إيمان هومي بابا، ونقّاد ما بعد الكولونيالية، بترابطهما أصلاً. فضلاً عن أنَّ هنالك عرف لغوي في الإنجليزية يتحدث عن الهند الكولونيالية كما يتحدث عن بريطانيا الكولونيالية، على نحوٍ يشير إلى أنَّ "كولونيالي" تدلّ على نمط معين من الوجود بغض النظر عن علاقة الفاعلية والمفعولية.

الوحيد للخروج من هذه الثنوية باعتناق تضادٍ لا هوادة فيه أو بابتداع أسطورة أصلية مضادة من أساطير النقاء الجذري؟ أينبغي لمشروع جمالياتنا التحررية أن يكون إلى الأبد جزءاً من رؤيةٍ إلى الكينونة والتاريخ طوباويةٍ وكليانية تسعى إلى التعالي على التناقضات والتجاذبات التي تشكّل بنية الذاتية الإنسانية ذاتها وأنظمتها في التمثيل الثقافي؟

بين ما يُمَثَّل على أنّه "لصوصيةُ" وتشوّهُ "التنظير المُفْرِط" الأوروبي من جهة أولى وتجربة الإبداع الراديكالية، والنشطة، والملتزمة في العالم الثالث من جهة أخرى[1]، يمكن أن نرى الصورة المرآتية (وإنْ كانت مقلوبةً من حيث المحتوى والقصد) لذلك الاستقطاب اللاتاريخي الذي عرفه القرن التاسع عشر بين الشرق والغرب والذي أطْلَقَ، باسم التقدم، أيديولوجيات الذات والآخر الإمبريالية الإقصائية. أمّا الآن، فقد غدا مصطلح "النظرية النقدية"، دون أن يُنَظَّر أو يُنَاقَش في أغلب الأحيان، هو الآخر بالتعريف، حيث يُلَحُّ على مطابقة هذه الآخرية مع أهواء الناقد المركزي الأوروبي البعيد عن السياسة. والسؤال: أحقاً أنَّ من يقدّم لقضية الفنّ والنقد الراديكاليين أفضل الخدمات هو ذلك الأستاذ الغاضب المتخصص في السينما الذي يعلن، في لحظةٍ حاسمةٍ من النقاش، قائلاً: "لسنا فنانين، بل نشطاء سياسيين"؟ إنَّ هذا الأستاذ ببلاغته النضالية التي تنشر الإبهام على قوة ممارسته الخاصة إنّما يخفق في لفت الانتباه إلى ما تنطوي عليه سياساتُ إنتاجٍ ثقافيٍ معينٍ من قيمةٍ خاصة؛ ذلك أنَّ هذه السياسات التي تجعل من سطوح التدليل السينمائي أسساً للتدخّل السياسي إنّما تعّمق لغة النقد الاجتماعي وتوسّع ميدان "السياسة" باتجاهٍ لا تتحكّم به قوى الضبط الاقتصادي والاجتماعي تحكّماً كاملاً. بل إنَّ أشكال التمرد والتحريض الشعبيين غالباً ما تكون أشدّ هَدْمَاً وخَرْقَاً حين تُبْدَع عبر ممارساتٍ ثقافيةٍ معارضة.

وقبل أن أُتَّهَم بالإرادوية البرجوازية، والبراغماتية الليبرالية، والتعددية الأكاديمية وجميع الـ "ـ ويات" الأخرى التي يطلقها جزافاً أولئك الساخطون أشدّ السخط على التنظيرية "المركزية الأوروبية" (الديريدية، اللاكانية، ما بعد البنيوية)، فإنني أودّ أن ألقي الضوء على الغايات التي أتوخّاها من الأسئلة التي طرحتها في البداية. فأنا مقتنعٌ، وكما يقال بلغة الاقتصاد السياسي، أنَّ من المشروع أن نمثّل علاقات الاستغلال والسيطرة في التقسيم الخطابي بين العالم الأول والعالم الثالث، الشمال والجنوب. فعلى الرغم من المزاعم "الأممية" الطنّانة الرّنانة التي تطلقها متعددات الجنسية

وشبكات صناعة تكنولوجيا الاتصالات الجديدة، فإنَّ تداولات الدواليل والسلع، على النحو الذي هي عليه، واقعةٌ في شراك الدورات الشريرة التي يدورها فضل القيمة وتربط رأسمال العالم الأول بأسواق عمل العالم الثالث عبر قيود التقسيم الدولي للعمل والطبقات الكومبرادورية الوطنية. ولقد كانت غاياتري سبيفاك محقّة في استنتاجها أنَّ "من مصلحة رأس المال أن يبقي على المسرح الكومبرادوري في حالة بدائية نسبياً فيما يخصّ تشريعات العمل والتنظيم البيئي"[2].

وأنا مقتنعٌ أيضاً، وكما يُقَال بلغة الدبلوماسية الدولية، بأنَّ ثمّة تنامياً حاداً لقوميةٍ أنجلو ـ أميركية جديدة تفصح عن قوتها الاقتصادية والعسكرية على نحوٍ متزايدٍ من خلال أفعالٍ سياسية تعّبر عن استخفافٍ إمبرياليٍ جديد باستقلال شعوب العالم الثالث وحقّها في تقرير مصيرها. ولنتذكّر هنا سياسة "الحديقة الخلفية" التي تمارسها أميركا تجاه منطقة الكاريبي وأميركا اللاتينية، أو الحماسة الوطنية والتقاليد الأرستقراطية في الحملة البريطانية على الفوكلاند، أو، مؤخّراً، تلك النزعة الانتصارية التي أبدتها القوات الأميركية والبريطانية في حرب الخليج. بل إنني مقتنعٌ أيضاً بأنَّ لمثل هذه السيطرة الاقتصادية والسياسية تأثيرها الهيمنيّ العميق على نُظُم المعلومات في العالم الغربي، وعلى وسائل إعلامه الشعبية ومؤسساته وأكاديمياته المتخصصة. فكلّ هذا ليس موضع شكّ.

غير أنَّ ما يحتاج مزيداً من النقاش هو ما إذا كانت لغاتُ النقد النظري "الجديدة" (كالسيميائية، وما بعد البنيوية، والتفكيكية وسواها) تكتفي بأن تعكس تلك التقسيمات الجغرافية السياسية ومناطق نفوذها. أتكون اهتمامات النظرية "الغربية" متواطئةً بالضرورة مع الدور الهيمنيّ الذي يلعبه الغرب بوصفه كتلة قوة؟ أتكون لغة النظرية مجرد مناورة أخرى من مناورات النخبة الغربية المتميّزة ثقافياً تقدّم من خلالها خطاباً عن الآخر يعزّز معادلة القوة ـ المعرفة الخاصة بها؟

إنَّ مهرجاناً سينمائياً ضخماً يُقَام في الغرب ـ بل حدثاً ثقافياً بديلاً أو مضاداً مثل مؤتمر "السينما الثالثة" في إدنبرة ـ ليكشف حتماً ذلك التأثير الكبير الذي يتمتّع به الغرب بوصفه منتدىً ثقافياً، بالمعاني الثلاثة جميعاً لهذه الكلمة(*): أي كمكان للعرض

(*) تعني كلمة forum الإنجليزية كلاً من السوق أو الساحة العامة (في مدينة رومانية خاصة)، والمنتدى العام أو منبر المناظرة والمناقشة، وكذلك المحكمة.

والمناقشة العامة، ومكان للتقويم وإصدار الأحكام، وسوق. كما أنَّ فوز فيلم هندي عن محنة سكان الأرصفة بجائزة مهرجان نيوكاسل لا بدّ أن يتيح لهذا الفيلم مزيداً من التسهيلات وفرص التوزيع في الهند. ولقد كانت القناة الرابعة هي من موّل البرنامج اللاذع عن كارثة بوبال. وكان النقاش الكبير حول سياسات السينما الثالثة قد ظهر لأول مرّة على صفحات ***Screen***، التي يصدرها **المعهد البريطاني للسينما** .وكذلك المقالة الإرشيفية حول الأهمية التاريخية للنزعة التقليدية الجديدة وما هو "شعبيّ" في السينما الهندية، حيث رأت النور في ***Framwork***[3]. ومن بين المساهمين الكبار في تطور **السينما الثالثة**، سواء كتعليم أم كممارسة، ثمّة عدد من صنّاع السينما ونقّادها العالمثالثيين المنفيين أو الـ émigrés في الغرب، ممن يعيشون على نحوٍ إشكاليّ، ومحفوف بالمخاطر غالباً، على الهوامش "اليسارية" للثقافة البرجوازية الليبرالية، المركزية الأوروبية. ولا أحسبني بحاجة لأن أضيف أسماء وأمكنة محددة، أو لأن أفصّل في الأسباب التاريخية التي جعلت الغرب يعزّز ويستغل ما يدعوه بورديو رأسماله الرمزي. فالأمر معروف ومفهوم تماماً، وليس في نيّتي هنا أن أقيم تلك الضروب المهمة من التمييز بين وضعياتٍ قوميةٍ مختلفة والأسباب السياسية المتباينة للمنفى الثقافي وتواريخه الجمعيّة. ما أريده هو أن أتّخذ موقعي على هوامش الانزياح الثقافي المتحوّلة . تلك الهوامش التي تربك وتبلبل أيّ إحساس عميق أو "مؤصّل" بثقافةٍ "قومية" أو مثقف "عضوي" . وأن أتساءل ما الذي يمكن أن تكون عليه وظيفةُ منظورٍ نظريٍّ ملتزم، ما إنْ تُؤْخَذ هجنة العالم ما بعد الكولونيالي الثقافية والتاريخية على أنها المكان النموذجي لاكتشاف منحىً جديد.

ملتزمٌ بماذا؟ لا أريد، عند هذا الحدّ من النقاش، أن أحدّد أيَّ "موضوع" خاص للولاء السياسي، كأن يكون العالم الثالث، أو الطبقة العاملة، أو الكفاح النسوي. فعلى الرغم من أنَّ مثل هذا التحديد لموضوع النشاط السياسي هو أمر حاسم ولا بدّ أن يترك أثره البالغ على الجدال السياسي، إلا أنّه ليس بالخيار الوحيد أمام أولئك النقّاد أو المثقفين الملتزمين بالتغيير السياسي التقدمي باتجاه مجتمع اشتراكي. وإنها لعلامة على النضج السياسي أن نقرّ بأنَّ هنالك أشكالاً كثيرة من الكتابة السياسية التي يلفُّ الإبهام مفاعليها وآثارها إذا ما قُسِمَتْ بين "النظري" و"الناشط". فليس الأمر أنَّ البيان الذي يُعنى بتنظيم إضراب يكون مقصّراً في النظرية، في حين يكون المقال التأملي في نظرية

الإيديولوجيا بحاجةٍ إلى مزيد من الأمثلة العملية أو التطبيقات. فكلاهما شكل من أشكال الخطاب. وبِقَدْرِ كونهما كذلك، فإنهما ينتجان الموضوعين اللذين يحيلان إليهما ولا يكتفيان بأن يعكساهما. أمّا الاختلاف بينهما فيكمن في خصائصهما العملية أو الإجرائية. ذلك أنَّ للبيان غاية تفسيرية وتنظيمية خاصة، مرتبطة بالحدث ومناسبته؛ أمّا نظرية الإيديولوجيا فتركّز إسهامها في تلك الأفكار والمبادئ السياسية الراسخة التي تنمّ على الحقّ في الإضراب. وهذه الأخيرة لا تكفل قيام الأول، ولا هي تسبقه بالضرورة. إنها تتواجد معه جنباً إلى جنب. كلٌّ منهما جزءٌ داعمٌ للآخر. مثل وجه الورقة وقفاها، إذا ما كان لنا أن نستخدم هذا التشبيه السيميائي الشائع في سياق السياسة غير الشائع.

إنَّ موضع اهتمامي هنا هو سيرورة "التدخّل إيديولوجياً"، كما يصف ستيوارت هال الدور الذي يلعبه "التخييل" أو التمثيل في ممارسة السياسة، وذلك في معرض ردّه على الانتخابات البريطانية عام 1987[4]. فعند هال، أنَّ فكرة الهيمنة تنطوي على سياساتِ تعيينٍ للهوية تمارسها المخيِّلة. وهي سياسات تشغل فضاءً خطابياً لا يتحدد على نحوٍ حصريّ بتاريخ أيّ من اليسار أو اليمين، بل يوجد على نحوٍ من الأنحاء بين هذين القطبين السياسيين، وكذلك بين التقسيمات المألوفة الخاصة بالنظرية والممارسة السياسية. والحال، أنّ مثل هذا المقاربة، كما أقرؤها، تدخل بنا إلى لحظةٍ، أو حركةٍ، مثيرة، لكنها مُهْمَلة، فيما يتعلّق بـ "فهم" علاقة السياسة بالنظرية؛ كما تربك وتبلبل القسمة التقليدية بينهما. وتبدأ هذه الحركة حين ننظر إلى تلك العلاقة على أنها محكومة بقاعدة المادية القابلة للتكرار، القاعدة التي يصفها فوكو بأنّها السيرورة التي يمكن من خلالها نَسْخُ أقوالٍ صادرةٍ عن مؤسسةٍ معينة في خطاب مؤسسةٍ أخرى[5]. فعلى الرغم من ترسيمات الاستعمال والتطبيق التي تشكّل للقول حقلاً من الاستقرار، إلاّ أنَّ أيّ تغيرّ في شروط استخدام هذا القول وإعادة توظيفه، وأيّ تبدّل في حقل تجربته والتحقّق من صدقه، بل أيّ اختلاف في المشاكل التي يُفْتَرَض به أن يحلّها، يمكن أن يؤدي إلى ظهور قول جديد: اختلاف المماثل.

وإذاً، فبأيّ أشكالٍ هجينةٍ يمكن لسياسات القول النظري أن تظهر؟ أيّة توترات وتجاذبات تَسِمُ هذا المكان الملغز الذي تتكلم منه النظرية؟ إنَّ على المشروع النظري، إذْ يتكّلم باسم سلطةٍ مضادةٍ ما أو باسم أفق ما لـ "الحقيقي" (بالمعنى الذي يسبغه فوكو على المفاعيل الاستراتيجية لأيّ جهاز أو dispositif)، عليه أن يمثّل السلطة المقابلة أو

الخصم (سلطة القوة و/أو المعرفة)(*) التي يسعى، في حركةٍ منقوشةٍ على نحوٍ مزدوج، إلى هدمها واستبدالها في آنٍ معاً. وما أحاول أن أشير إليه في هذه الصياغة المعقدة هو شيء من حدود حدث النقد النظري وموقعه، هذا النقد الذي لا يشتمل على الحقيقة (في تضاد استقطابي مع الكّليانية، أو "البرجوازية الليبرالية" أو أي شيء آخر يُفْتَرَض به أن يقمع الحقيقة). ذلك أنَّ "الحقيقي" موسومٌ ومتأثرٌ على الدوام بما في سيرورة الظهور ذاتها من تجاذب، بإنتاجية المعاني التي تبني معارف مضادة in medias res، في فعل الصراع والتوتر ذاته، ضمن حدود التفاوض "وليس التنافي" بين العناصر المتضادة والمتناحرة. فالمواقع السياسية لا تقتصر في تحديدها على كونها تقدمية أو رجعية، برجوازية أو راديكالية، على نحوٍ سابقٍ لفعل الـ critique engagée، أو خارج حدود توجّهها الخطابي وشروطه. وبهذا المعنى، فإنَّ من الواجب التفكير بلحظة الفعل السياسي التاريخية بوصفها جزءاً من تاريخ شكل كتابتها. ونحن لا نريد هنا أن نبيّن ما هو واضحٌ من أنَّ ما من معرفةٍ ـ سياسية أو سواها ـ خارج التمثيل. ما نريده هو الإشارة إلى أنَّ ديناميات الكتابة والنصّية تتطلب منا أن نعيد التفكير في منطق السببية والحتمية الذي نفهم من خلاله "السياسي" كشكل من أشكال الحساب والتدّبر والفعل الاستراتيجي المكرّس للتغيير الاجتماعي.

إنَّ على السؤال "ما العمل؟" أن يعترف بقوة الكتابة، باستعاريتها وخطابها البلاغي، بوصفها رحماً منتجاً يعَرف "الاجتماعي" ويجعله متاحاً كغاية للفعل ومن أجل الفعل. فالنصّية ليست مجرد تعبير إيديولوجي من مرتبة ثانية أو عَرَض لفظي من أعراض ذاتٍ سياسية متعيّنة مسبقاً. ونحن لا نجد مكاناً يتضح فيه أنَّ الذات السياسية ـ بوصفها الموضوع الفعلي لعلم السياسة ـ هي حدث خطابي بأفضل من ذلك النصّ الذي كان له أثره التكويني على الخطاب الديمقراطي والاشتراكي الغربي، ألا وهو مقالة مِلْ

(*) القوة ـ المعرفة، من المصطلحات الأساسية لدى فوكو. وهو يتحدد بالجمع والربط بين طرفيه لا بالفصل والتمييز بينهما. فالقوة تنتج نوعاً من المعرفة وتؤدي إلى تراكم المعلومات والمعارف، واستخدام كل ذلك من أجل مزيدٍ من ممارسة القوة. وبالمقابل، فإن المعرفة، بحد ذاتها، قوة، حيث لا يمكن الفصل بين نشأة المعارف وبين ممارسة القوة. وما يعنيه هذا هو أن الحقيقة ليست خارج القوة والسلطة ولا مجردة منهما. فهي من هذا العالم وتُنْتَجُ فيه بفضل إلزامات متعددة. ولكل مجتمع نظام حقيقة خاص به أو "سياسته العامة" فيما يتعلق بالحقيقة.

"في الحرية". فالفصل الحاسم من هذه المقالة، "في حرية الفكر والمناقشة"، محاولةٌ لتعريف الأحكام أو القرارات السياسية بأنها مشكلةٌ تتعلق بإيجاد شكل من **البلاغة العامة** قادر على تمثيل "المضامين" السياسية المختلفة والمتعارضة لا بوصفها مبادئ مُشَكَّلة مسبقاً وعلى نحوٍ قَبْليّ بل بوصفها تبادلاً خطابياً حوارياً، تفاوضاً على الحدود والمصطلحات في حاضرٍ جارٍ من النطق بالقول السياسي. فمن غير المتوقَّع أن يُشَار إلى أزمة في **تعيين الهوية** تنطلق في الأداء النصّي، وتُبدي "اختلافاً" معيناً ضمن التدليل الذي تمارسه أية منظومة سياسية مفردة، قبل إقامة ضروب الاختلاف الجوهرية بين القناعات السياسية. ذلك أنَّ معرفةً ما لا يمكن أن تغدو سياسيةً إلاّ عبر سيرورة صراعية متوترة: فالخلاف، والتغاير والآخرية هي الشروط الخطابية لسريانِ ذاتٍ مسيَّسةٍ أو "حقيقةٍ" عامةٍ وللتعرّف عليهما.

> إنْ لم نستطع أن نجد خصوماً لكلِّ حقيقة مهّمة من الحقائق، فلا بدَّ أن نتخيلهم. على المرء أن يشعر بكامل قوة الصعوبة التي ينبغي على الرأي الصائب أن يواجهها ويتغلّب عليها؛ **وإلاّ فلن يحوز لنفسه نصيباً من الحقيقة التي تلاقي تلك الصعوبة وتزيحها.** لعلّ استنتاجهم أن يكون صائباً، غير أنّه قد يكون خاطئاً بالنسبة لكلّ ما يعرفونه: فهم لم يلقوا بأنفسهم قطّ في الحالة الذهنية لأولئك الذين يفكّرون على نحوٍ يختلف عن تفكيرهم. ولذا فهم **لا يعرفون، بالمعنى الصحيح للكلمة، تلك العقيدة التي يعلنون هم أنفسهم عن إيمانهم بها**(6) .[التشديد لي].

صحيحُ أنَّ "عقلانية" مِلْ تتيح، أو تقتضي، مثل هذه الأشكال من التنازع والتناقض بغية تعزيز رؤيته الخاصة لما تنطوي عليه الأحكام **البشرية** من ميلٍ تقدمي وتطوري متأصّل فيها (فذلك يمكّن التناقضات من أن تجد حلاً لها ويولّد إحساساً بـ "الحقيقة الكاملة" التي تعكس الميل الطبيعي والعضوي للعقل البشري). وصحيحٌ أيضاً أنَّ مِلْ لا ينفكّ يحتفظ لضمير الغائب بفضاء حيادي غير واقعي، سواء في المجتمع أم في سجاله، بوصفه ممثّلاً لـ "الشعب" يشهد الجدال من "مسافة أبستمولوجية" ويتوصّل إلى استنتاج معقول. إلاّ أنَّ مِلْ في محاولته توصيف السياسي كشكل من الجدال

والحوار، أو سيرورة من البلاغة العامة التي تتوسّطها على نحوٍ حاسم مَلَكَة "التخيّل" السياسي المتجاذبة والمتناحرة، إنمّا يتجاوز المعنى المحاكاتي المعتاد المتعلق بمعركة الأفكار. فهو يشير إلى شيءٍ أشدّ حوارية بكثير: تَحَقُّقُ الفكرة السياسية عند الحدّ المتجاذب للتوجّه النصّي، وظهورها عبر شكل من الإسقاط السياسي.

تكشف إعادة قراءة مِلْ من خلال استراتيجيات "الكتابة" التي أشرت إليها، أنَّ المرء لا يستطيع أن يتّبع بسلبيةٍ خطّ السجال الذي يسري في منطق الإيديولوجيا المعارِضة. فسيرورة التناحر السياسي النصّية تُطْلِقُ سيرورةً متناقضة من القراءة بين السطور؛ حيث يغدو فاعلُ الخطاب، في زمن التلفّظ ذاته، موضوعاً للسجال مقلوباً ومُسْقَطَاً، منقلباً على نفسه ومتحولاً ضدّها. فما يلحُّ عليه مِلْ هو أنَّ ذلك "النصيب من الحقيقة" المسيَّس لا يمكن أن يأتي إلاّ بانتحالٍ فعلي لحالة الخصم الذهنية والتغلّب على تلك القوة المزيحة والنازعة للمركز التي تَسِمُ الصعوبة الخطابية. وهذه دينامية تختلف عن أخلاقيات التسامح في الإيديولوجيا الليبرالية التي لا تفرض على نفسها تخيّل المعارضة إلا لكي تحتويها وتستوعبها مبديةً عن نسبيتها وإنسانويتها المستنيرتين. إنّ قراءة مِلْ، عكس التيار، لتشير إلى أنّ السياسة لا يمكن أن تغدو تمثيليةً، وخطاباً عاماً حقّاً، إلاّ عبر انشطارٍ في التدليل الذي تمارسه ذاتُ التمثيل، وعبر تجاذبٍ يقوم عند حّد النطق بسياسةٍ من السياسات.

ولقد اخترتُ اللباب من التراث الليبرالي كيما أبيّن أهمية فضاء الكتابة وإشكالية التوجّه، لأنّ هذا اللباب هو المكان الذي يُؤَكَّد فيه أشدّ التأكيد على أسطورة "شفافية" الفاعل البشري وقابلية الفعل السياسي للتعقّل. وعلى الرغم من البدائل السياسية الراديكالية اليمينية واليسارية، إلا أنّ النظرة الشعبية الشائعة إلى مكانة الفرد في العلاقة مع المجتمع لا تزال تُفَكَّر وتُعَاش في جوهرها بلغةٍ أخلاقية صاغتها العقائد الليبرالية. غير أنَّ ما يكشفه الالتفات إلى البلاغة والكتابة هو ذلك التجاذب الخطابي الذي يجعل "السياسي" ممكناً. ومن مثل هذا المنظور، فإنّه لا يعود من الممكن تمثيل إشكالية الأحكام السياسية على أنها مشكلة أبستمولوجية تتعلّق بالمظهر والواقع أو النظرية والممارسة أو الكلمة والشيء. كما لا يعود من الممكن تمثيلها على أنها مشكلة ديالكتيكية أو تناقض أعراضيّ مكوِّنٌ لمادية "الواقعي". وعلى العكس من هذا، فإننا نتبيّن على نحوٍ موجع ذلك التجاور المتجاذب، أو تلك العلاقة الخلالية الخطرة بين ما

هو وقائعي وما هو إسقاطي، بل، وعلاوةً على ذلك، تلك الوظيفة الحاسمة التي يضطلع بها النصّي والبلاغي. ذلك أن تقلّبات حركة الدالّ، في ثبات الوقائعي وانغلاق الواقعي، هي ما يضمن فعالية التفكير الاستراتيجي في خطابات الـ Realpolitik. وهذه الجيئة ـ و ـ الذهاب، هذه الـ fort/da، التي تسم سيرورة التفاوض السياسي الرمزية، هي ما يشكّل سياساتٍ ذات توجّه. أمّا أهميتها فتتخطّى إقلاق الجوهرانية والتمركز على اللوغوس لدى تراثٍ سياسي قارّ، باسم لعبٍ حرٍّ ومجرَّدٍ يلعبه الدالّ.

إنَّ خطاباً نقدياً لا يسفر عن موضوع سياسي **جديد**، أو هدف سياسي **جديد**، أو معرفة سياسية **جديدة**، ليس إلا انعكاساً محاكاتياً لمبدأ سياسي أو التزام نظري قَبْليّ. وينبغي إلاّ نطالب التحليل الذي يقوم به بأن يتوصّل إلى غائيةٍ خالصة لن تفضي إلا إلى تعاظم مبدئه القَبْليّ، وتطوير عقلانيته، وتأكيد هويته في كلّ مرحلة من مراحل السجال والتعارض بوصفه اشتراكياً أو مادياً (معارضاً للمبدأ الامبريالي الجديد أو المبدأ الإنسانوي). ومثل هذه المثالية السياسية الثابتة المتماثلة قد تدلّ على حماسٍ فردي عظيم، لكنها تفتقر إلى الإحساس العميق، وإنْ يكن خَطِراً، بما يقتضيه **مرور التاريخ** عبر خطاب نظري. فالفعالية التي يمكن أن تتّسم بها لغة النقد لا تُسْتَمَدُّ من الإبقاء على انفصال حدود السيد والعبد، والمركانتلي والماركسي، وإنّما من التغلّب على أسس التضاد المتعيّنة مسبقاً ومن الكشف عن فضاءٍ من الترجمة: عن مكانٍ من الهجنة، بكلامٍ مجازيّ، حيث يجري بناء موضوعٍ سياسي جديد، **ليس هذا ولا ذاك**، يمكن أن يذهب بتوقعاتنا السياسية، ويغيّر، كما ينبغي له أن يغيّر، أشكال الإدراك التي ندرك بها لحظة السياسة. فمكمن التحدي هو في تصّور زمن الفعل والفهم السياسيين على أنّه كشفٌ عن فضاء يمكن أن يتقبّل وينظّم ما تتّصف به لحظة التدخّل من بنيةٍ متباينة دون أن يهرع إلى إسباغ الوحدة على التناحر أو التناقض الاجتماعي. وهذا علامة على أنَّ التاريخ **يجري**، داخل صفحات النظرية، وداخلِ المنظومات والبنى التي نبنيها كي نصّور مرور التاريخي.

وإذْ أتحدث عن **التفاوض**، لا عن **النفي**، فذلك لكي أبلّغ عن زمنيةٍ تمكّننا من أن نتصوّر تمفصل عناصر متناحرة أو متناقضة: ديالكتيكاً لا يظهر فيه **تاريخٌ** غائيّ أو متعالٍ، ويكون أبعد من ذلك الشكل الأوامري من أشكال القراءة الأعْرَاضية حيث تكشف العرّاتُ العصبيةُ على سطحِ الإيديولوجيا "التناقضَ المادي الواقعيَّ" الذي ينطوي عليه التاريخ. ففي مثل هذه الزمنية الخطابية، يغدو حدث النظرية **تفاوضاً** بين

أمثلةٍ متناقضةٍ ومتناحرةٍ يكشف عن مواقع وغاياتٍ للصراع هجينة، ويدكّ تلك الاستقطابات السلبية بين المعرفة وموضوعاتها، وبين النظرية والعقل السياسي العملي[7]. وإذا ما كنتُ أساجل ضدَّ قسمةٍ أصلية متصوَّرةٍ مسبقاً إلى يمين أو يسار، تقدمي أو رجعي، فليس إلاّ لكي أؤكّد على الـ différance[*] التاريخي والخطابي الكامل بين هذه الأطراف. فأنا لا أحبّ لفكرتي عن التفاوض أن تُخلَط بمعنىً ما من معاني الإصلاحية النقابية لأنّ ذلك ليس المستوى السياسي الذي أستكشفه هنا. وما أحاول أن ألفت إليه الانتباه من خلال التفاوض هو بنية التكرار التي تترك أثرها على حركاتٍ سياسية تحاول أن تفصح عن عناصر متناحرة ومتعارضة بعيداً عن عقلية الإلغاء والتعالي الخلاصية[8].

تتّسمُ زمنيةُ التفاوضِ أو الترجمة، كما رسمتُ خطوطها العريضة، بمزيتين أساسيتين. أولاهما، أنها تعترف بالترابط التاريخي بين ذات النقد وموضوعه بحيث لا يعود من الممكن أن يكون ثمّة تضاد جوهراني بين الفهم الإيديولوجي الخاطئ والحقيقة الثورية. فالقراءة التقدمية محكومة على نحوٍ حاسم بالوضعية المتوترة أو الصراعية؛ وهي تستمدّ فعاليتها من استخدامها قناع التمويه الملطَّخ والهدّام ولا تبرز كملاك منتقم طاهر يتفوّه بالحقيقة التاريخية الراديكالية والمعارَضة النقية الخالصة. فإذا ما أدرك المرء هذا الظهور (لا الأصل) المتغاير الذي يظهره النقد الراديكالي، فإنَّ وظيفة النظرية ضمن السيرورة السياسية تصبح ذات حّدين، وهذه هي المزية الثانية. فهي تجعلنا ندرك أنَّ مرجعياتنا وأولوياتنا السياسية ـ الشعب، الجماعة، الصراع الطبقي، مناهضة العنصرية، الاختلاف الجنسي، التأكيد على منظورٍ أسود أو ثالث مناهض للإمبريالية ـ لا وجود لها بمعنىً أصلي أو طبيعي وأنها لا تعكس موضوعاً سياسياً موحَّداً أو متجانساً. فهي تكتسي بالمعنى أثناء بنائها في خطابات النسوية أو الماركسية أو السينما الثالثة أو سواها، تلك

(*) الـ différance أو الاخـ (تـ) ـلاف (كما يترجم كاظم جهاد هذا المصطلح الذي وضع فيه ديريدا (a) مكان (e) في المفردة الفرنسية التي تدل على الاختلاف) هو مصطلح يشير إلى الاختلاف لا بوصفه تميزاً ساكناً بل بوصفه مغايرة فعالة، وإحالة الشيء الواحد نفسه إلى محل "آخر" أبداً. وهو بذلك يصبح قادراً على الإشارة إلى الإرجاء أو الإخلاف بما يعني عند ديريدا أن الهوية لا تني تخلف موعدها مع ذاتها وتحيل إلى "الآخر" باستمرار.

الخطابات التي تظل الموضوعات ذات الأولوية لديها ـ الطبقة أو الجنس أو "الإثنية الجديدة" ـ في حالةٍ من التوتر التاريخي والفلسفي، أو في حالةٍ من تقاطع المرجعية مع غايات أخرى.

والحقّ، أنَّ كامل تاريخ الفكر الاشتراكي الذي يسعى إلى "جعل الأمور جديدةً وأفضل" يبدو بمثابة سيرورة مختلفة من الإفصاح عن أولوياتٍ تتّسم موضوعاتها السياسية بأنها عنيدة ومتناقضة. فلننظر ضمن الماركسية المعاصرة، مثلاً، إلى ذلك التوتر المتواصل بين الشقّ العمّالوي الإنسانوي الإنجليزي والنزعات اليسارية الجديدة البنيوية "التنظيرية". ولننظر ضمن النسوية إلى ذلك الاختلاف الواضح المتجدد بين الخطّ التحليلي النفسي/السيميائي والخطّ الماركسي الذي يمفصل الجنس والطبقة عبر نظرية في الاستجواب والاستنطاق الثقافي والإيديولوجي. وأنا أقدّم هذه الاختلافات بضربات فرشاةٍ عريضة، مستخدماً لغة الجدال في الغالب، لكي أشير إلى أنَّ كلَّ موقع هو على الدوام سيرورة من الترجمة وتحويل المعنى. وأنَّ كلَّ غاية مبنيّة على أثر ذلك المنظور الذي تضعه تحت طائلة المحو، وأنّ كلّ موضوع سياسي محكوم بعلاقةٍ مع الآخر، ومنزاح في ذلك الفعل النقدي. ولطالما تمّ تحويل هذه القضايا النظرية إلى فقرات تنظيمية قاطعة ولطالما تمّ تمثيلها على أنها خارجة وانشقاقية. وما أُشيرُ إليه هو أنَّ مثل هذه التناقضات والصراعات، التي غالباً ما تحبط النوايا السياسية وتجعل مسألة الالتزام صعبة ومعقدة، تمدّ بجذورها في سيرورة الترجمة والانزياح التي يُنْقَشُ فيها موضوع السياسة. ولا يتمثّل مفعول ذلك بالركود أو استنزاف الإرادة، بل يتمثّل، على العكس من ذلك، بتحفيز التفاوض بين السياسات الاشتراكية الديمقراطية والسياسات التي تطالب بأن تدخل النظرية مسائل التنظيم وأن يدخل التنظيم النظرية الاشتراكية، **ذلك أنَّ الجماعة أو الهيئة البشرية التي تبثُّ الدواليل السديدة والصائبة من تاريخيتها الراديكالية الموروثة والمتأصّلة هي جماعة أو هيئة لا وجود لها.**

إنَّ هذا الإلحاح على تمثيل السياسي، وعلى بناء الخطاب، هو الإسهام الراديكالي الذي أسهمتْ به ترجمةُ النظرية. فاحتراسها المفاهيميّ لا يسمح أبداً بأية مطابقة بسيطة بين الغاية السياسية ووسائل تمثيلها. وهذا الإلحاح على ضرورة التغاير ونقش الغاية السياسية المزدوج ليس مجرد تكرار لحقيقة عامة عن الخطاب يتمّ إدخالها إلى الحقل السياسي. كما أنَّ رفض المنطق الجوهراني في التمثيل السياسي ورفض المرجعية

المحاكاتية لهذا التمثيل هو سجالٌ مبدئي قويّ ضد الانعزالية السياسية مهما يكن لونها، وقَطْعٌ مع المعيارية التي ترافق عادةً مثل هذه المزاعم. وبعبارةٍ أخرى، فإنَّ ما من مجال، بالمعنى الحرفيّ والمجازي، لأية غاية سياسية موحّدة أو عضوية كفيلة بأن تضرّ بالمعنى الذي ينبغي أن يكون لـ جماعةٍ اشتراكيةٍ من حيث مصالحها وتمفصلها.

ما من كفاحٍ سياسي، في بريطانيا ثمانينيات القرن العشرين، خيض بالقوة التي خيض بها إضراب عمال المناجم 1984 ـ 1985، أو دُعِمَ بالشدّة التي دُعِمَ بها، تبعاً لقيم جماعةٍ اشتراكيةٍ وتقاليدها. ولقد اصطفّت في ذلك الصراع كتائب الأرقام المصرفية والتكهّنات المتعلقة بربحية المناجم ضدّ معايير الحركة العمالية البريطانية الشهيرة، تلك الجماعات الثقافية العمالية المتلاحمة أشدّ التلاحم. وكان الخيار واضحاً بين العالم البازغ الذي يخصّ الجنتلمان المدينيّ التاتشري الجديد وتاريخ مديد يخصّ الرجل الكادح، أو هكذا بدا الأمر لليسار التقليدي واليمين الجديد. وبهذه المصطلحات الطبقية صُفِّقَ لعاملات المناجم اللواتي شاركن في الإضراب لما لعبنه من دور بطولي داعم، وما أبدينه من روح التحّمل والمبادرة. أمّا الدفعة الثورية فقد نُسِبَتْ على نحوٍ أكيدٍ إلى العامل الذكر. وفي الذكرى السنوية الأولى للإضراب، قابلت بياتريكس كامبل، من الـ *Guardian*، مجموعةً من النساء اللواتي اشتركن في الإضراب. وبدا واضحاً أن تجربتهن في هذا النضال التاريخي، وفهمهن للخيار التاريخي الذي ينبغي اختياره، يختلفان اختلافاً لافتاً ويبديان تعقيداً أشدّ. فشهاداتهن لم تقتصر على أولويات السياسات الطبقية أو تواريخ النضال الصناعي. بل راحت كثيرات منهن تسائلن أدوارهن داخل العائلة والجماعة، المؤسستان الأساسيتان اللتان أفصحتا عمّا ينطوي عليه تراث الطبقات الكادحة من معانٍ وأعراف خيضت حولها المعركة الإيديولوجية. كما تحّدى بعضهن ما تشتمل عليه الثقافة التي قاتلن دفاعاً عنها من رموزٍ وسلطات. أمّا بعضهن الآخر فقد حطمن البيوت التي ناضلن للإبقاء عليها ومدّها بأسباب الحياة. وبالنسبة لمعظمهن، فإنّه لم يكن ثمّة عودة أو رجوع إلى تلك "الأيام القديمة السعيدة". وإنّه لمن التبسيط أن نرى إلى هذا التغيّر التاريخي الكبير بوصفه ارتداداً عن النضال الطبقي أو تنكّراً للسياسات الطبقية من منظور نسوي ـ اشتراكي. فما من حقيقة سياسية أو اجتماعية بسيطة مما يجب تلقّنه، لأنَّ ما من تمثيل موحَّد للفاعلية السياسية، وما من تراتبية ثابتة للقيم والمفاعيل السياسية.

وما أحاول أن أبيّنه في هذا المثال هو أهمية لحظة التغيير السياسي الهجينة. حيث تكمن قيمة التغيير هنا في إعادة الإفصاح عن، أو ترجمة، عناصر ليست هذا (الطبقة العاملة الموحّدة) ولا ذاك (السياسات الجنسية) **بل شيء آخر إلى جانبهما**، ينازع كلاً منهما حدودَه ومناطَقه. ذلك أنَّ ثمّة تفاوضاً بين الجنس والطبقة، إذْ تواجه كلّ تشكيلة تلك الحدود المنزاحة والمتباينة الخاصة بتمثيل جماعتها ومواضع نطقها حيث تتواجه حدود القوة الاجتماعية وتقييداتها في علاقة صراعية متوترة. وحين يُشَار إلى أنَّ على حزب العمال البريطاني أن يسعى وراء إقامة تحالف اشتراكي يضمّ القوى التقدمية المبعثرة هنا وهناك متوزعةً على سلسلة من القوى الطبقية، والثقافية، والمهنية . دون أن يكون ثّمة معنى موحَّد لمصطلح الطبقة لذاتها . فإنّ ذلك النوع من الهجنة الذي حاولت أن أحدده يحظى بالاعتراف به كضرورة تاريخية. فنحن لا نحتاج إلى الإفصاح عن المبدأ السياسي (المتعلّق بالطبقة والأمّة) إفصاحاً قائماً على التُّقى بقدر ما نحتاج إلى مبدأ **التفاوض** السياسي.

ويبدو أنَّ هذه القضية النظرية تقع في القلب من سجالات سَتيوارت هال الداعية إلى بناء كتلة من القوة الهيمنية المضادة يمكن من خلالها لحزب اشتراكي أن يبني أغلبيته، وجمهور ناخبيه؛ كما "يمكن" من خلالها لحزب العمال أن يحسّن صورته. فالعاطلون عن العمل، والعمال المهرة ونصف المهرة، والعمال المؤقتون، ذكوراً وإناثاً، والعمال ذوو الأجور الزهيدة، والسود، والطبقات الدنيا: هذه الدواليل على تشظي الإجماع الطبقي والثقافي تمثّل كلاً من التجربة التاريخية الخاصة بالتقسيمات الاجتماعية المعاصرة، وبنيةً من التغاير يمكن أن يُقَام عليها بديل نظري وسياسي. ويرى هال أنَّ الحاجة الملحة هي إلى بناء كتلة اجتماعية جديدة من مكوّنات مختلفة، عبر إنتاجِ شكلٍ من التعيين الرمزي للهوية يمكن أن يفضي إلى إرادة جمعية. فحزب العمال، برغبته في استعادة صورته التقليدية . القائمة على نقابات العمال، البيضاء، الذكورية . ليس هيمنياً بما فيه الكفاية، كما يقول هال. وهو محقّ في قوله هذا؛ غير أنَّ ما يبقى دون جواب هو ما إذا كانت العقلانية والقصدية التي تدفع الإرادة الجمعية تتّسق مع لغة الصورة الرمزية والتعيين المتشظي للهوية مما يمثّل، بالنسبة لهال وبالنسبة لـ "الهيمنة" / "الهيمنة المضادة"، القضية السياسية الأساسية. فهل يمكن أبداً أن تكون ثمّة هيمنة بما فيه الكفاية، اللهم إلا بمعنى أن تنتخب لنا أغلبية الثلثين حكومةً اشتراكية؟

لقد تكشَّفتْ ضرورات التفاوض من خلال التدخّل في سجال هال. وتكمن أهمية موقف هال في اعترافه، اللافت بالنسبة لليسار البريطاني، بأنَّ "المصالح المادية بحدّ ذاتها لا تنطوي بالضرورة على انتماء طبقي"(9)، على الرغم من تأثيرها بهذا الصدد. والحال، أنّ لهذا الاعتراف اثنين من المفاعيل المهمّة. فهو يمكّنُ هال من رؤية فاعلي التغيير الاجتماعي على أنّهم ذوات منقسمة، غير متمادية، أسيرة هويات ومصالح متضاربة. كما يدفعه أيضاً، وعلى المستوى التاريخي الخاص بمواطنين في العهد التاتشري، لأنْ يؤكّد أنَّ أشكال تعيين الهوية الانقسامية لا التضامنية هي القاعدة، مما يؤدي إلى ضروبٍ من عدم قابلية الحسم والإعضال فيما يخصّ الأحكام والقرارات السياسية. فما الذي تضعه امرأة عاملة في المقام الأول؟ أية هوية من هويتيها هي التي تحدد خياراتها السياسية؟ تتوقف الإجابات عن هذه الأسئلة، بحسب هال، على التحديد الإيديولوجي للمصالح المادية؛ وهذه سيرورة من التعيين الرمزي للهوية تتحقق من خلال تقنية التخييل السياسية التي تُنْتِجُ فيما يتعلق بالهيمنة كتلةً اجتماعيةً يمينية أو يسارية. غير أنّ الأمر،كما أراه، لا يقتصر على كون الكتلة الاجتماعية متغايرة الخواص أو العناصر، بل يتعدّى ذلك إلى كون عمل الهيمنة ذاته سيرورةَ تكرارٍ وتباين. فهو يتوقف على إنتاج صور متباينة أو متناحرة تُنْتَج جنباً إلى جنب على الدوام وتكون في تنافس واحدتها مع الأخرى. وهذه الطبيعة الجنباً ـ إلى ـ جنب، هذا الحضور الجزئي، هو ما يُسْبغ معنىً (حرفياً تماماً) علي سياسةٍ صراعيةٍ ما بوصفها صراعاً بين **تعييناتٍ مختلفة للهوية** وحرب مواقع. ولذا فإنّ ثمة إشكالية في أن نحسب أنّ فعل الهيمنة يمكن أن يقتصر على كونه صورةً للإرادة الجمعية.

تقتضي الهيمنة تكراراً وتغايراً كيما تكون فعّالة، منتجةً لمواطنين مُسَيَّسين: فالكتلة الاجتماعية ـ الرمزية (اللامتجانسة) تحتاج لأن تمثّل نفسها في إرادة جمعية متضامنة ـ أي في صورةٍ للمستقبل حديثةٍ ـ إذا ما كان لأولئك المواطنين أن ينتجوا حكومةً تقدمية. وهذان الأمران قد يكونا ضروريين كلاهما لكنهما لا ينبعان واحدهما من الآخر بمثل هذه السهولة، ذلك أنَّ نمط التمثيل وزمنيته يختلفان في كلّ حالة من الحالتين. أمّا إسهام التفاوض فيتمثّل في أن يشفّ عن "بينيّة" هذا السجال الحاسم، وأنّه ليس متناقضاً داخلياً بل يقوم، على نحوٍ دالٍّ، وفي سيرورة نقاشه، بأداء ما تثيره الأحكام والقرارات وتعيين الهوية من مشاكل تترك بالغ الأثر على الفضاء السياسي حيث يُنْطَق بهذا السجال.

غير أنَّ فعل التفاوض لا يزال بحاجة إلى الاستنطاق والمساءلة. فهل يمكن للذوات المنشطرة والحركات الاجتماعية المتباينة، التي تُبدي أشكالاً متجاذبة ومنقسمة من تعيين الهوية، أن تُمَثَّل في إرادةٍ جمعيةٍ تتصادى على نحوٍ واضحٍ ومميَّز مع ذلك الإرث المستنير الذي خلّفه غرامشي وتلك العقلانية التي وسمته[10] ؟ كيف للغة الإرادة أن تستوعب تقلّبات تمثيلها، وبنائها عبر أغلبية رمزية حيث يعمد الذين لا يملكون إلى تعريف أنفسهم وتحديدها من موقع الذين يملكون؟ كيف لنا أن نبني سياسةً قائمةً على مثل هذا الانزياح في الوجدان أو مثل هذا التبلور الاستراتيجي (فوكو)[*]، حيث يكون التموقع السياسي قائماً بصورةٍ متجاذبة على إبداء الاستيهامات[**] السياسية التي تتطلب مرورات متكررة عبر الحدود المتباينة بين كتلة رمزية وأخرى، وبين المواقع المتاحة لكلّ منهما؟ وإذا ما كان الحال على هذا النحو، فكيف لنا أن نثبّت الصورة المضادة التي تميّز هيمنةً اشتراكيةً بحيث تعكس الإرادة المنقسمة، والمواطنين المتشظّين؟ وإذا ما كانت سياسة الهيمنة **غير قابلة للتدليل**، بالمعنى الحرفيّ لهذه العبارة، دونما تمثيل كنائي لبنية تمفصلها الصراعية المتجاذبة، فكيف للإرادة الجمعية أن تستقرّ وتوحّد توجهها كفاعلية **تمثيلية**، كممثّل للشعب؟ كيف لنا أن نتفادى اختلاط الصور أو تداخلها، أو انشطار الشريط، أو الإخفاق في مزامنة الصوت والصورة؟ لعّلنا بحاجة لأن نغيّر اللغة البصرية الخاصة بالصورة كيما نتحدث عن التعيّنات أو التمثيلات الاجتماعية والسياسية لشعب من الشعوب. ومن الجدير بالذكر أنَّ لاكلاو وموفي قد التفتا إلى لغة النصّية والخطاب، إلى الـ differance وكيفيات النطق، في محاولةٍ لفهم بنية الهيمنة[11]. أمّا

(*) ترد الاستراتيجية عند فوكو بثلاثة معانٍ، أولها يخص الوسائل المستخدمة لبلوغ غاية معينة، وثانيها الطريقة التي يتصرف بها أحد أطراف علاقة ما محاولاً التأثير على بقية الأطراف، وثالثها الأساليب المستخدمة في مجابهة ما بغية حرمان الخصم من وسائله القتالية وإرغامه على الاستسلام، أي بمعنى الوسائل المعدة لإحراز النصر. وهذا المعنى الأخير هو الأساسي عند فوكو لأنه يجمع بين علاقات القوة أو السلطة واستراتيجية المجابهة.

(**) الاستيهام أو الهوام fantasy أو phantasy هو، في التحليل النفسي، سيناريو خيالي يكون الشخص حاضراً فيه، حيث يصور بطريقة تتفاوت في درجة تحويرها، وبفعل العمليات الدفاعية، تحقيق رغبة ما. وتكون هذه الرغبة لا واعية في نهاية المطاف. ويظهر الاستيهام بوجوهٍ مختلفة، فقد يكون واعياً، أو حلم يقظة، وقد يكون لا واعٍ، أو أصلياً.

بول غيلروي فيشير أيضاً إلى نظرية باختين في السرد حين يصف أداء الثقافات التعبيرية السوداء بأنها محاولة لتغيير العلاقة بين المؤدّي والجمهور "في طقوس **حوارية تُكْسِبُ** المشاهدين دور المشاركين في سيروراتٍ جمعيّة تكون تطهيريةً في بعض الأحيان وقد ترمز إلى جماعةٍ، لا بل إنها قد تخلق هذه الجماعة" [التشديد لي] [12].

والحال أنَّ هذه الضروب من التفاوض بين السياسة والنظرية تجعل من المستحيل النظر إلى موقع النظرية على أنّه ذلك السرد الفائق الذي يّدعي شكلاً كلّياً من أشكال العمومية. كما لا يعود ممكناً أن ندّعي وجود مسافة أبستمولوجية مألوفة معينة بين **مكان وزمان** المثقف **ومكان وزمان** الناشط، كما يشير فانون حين يلاحظ أنّه "في حين يتّخذ السياسيون من الأحداث الفعلية الراهنة ميداناً لعملهم، فإنَّ رجال الثقافة يضعون نشاطهم في إطار التاريخ"[13]. فهذه الثنائية الشائعة بين النظرية والسياسة، والتي تجد مرتكزها الأساسي في نظرةٍ إلى المعرفة على أنها عمومية وكلّيانية وإلى الحياة السياسية على أنها تجربة، أو ذاتية، أو وعي زائف، هي على وجه الدقّة ما أحاول أن أمحوه. وهي ثنائية يصادق عليها سارتر نفسه حين يصف المثقف الملتزم بأنّه منظِّر المعرفة العملية الذي يتمثّل معياره المحّدد بالعقلانية ويتمثّل مشروعه الأول بمقارعة لا عقلانية الإيديولوجيا[14]. فمن منظور التفاوض والترجمة، **وضدّ** فانون وسارتر، ليس من الممكن أن يكون ثمة **انغلاق** خطابي نهائي للنظرية. فهي لا تصادر على السياسي، مع أنّ كسب المعارك على القوة/المعرفة أو خسارتها قد يؤثّر على ذلك تأثيراً شديداً. والنتيجة المنطقية لكلّ هذا هي أنَّ لا وجود لفعلٍ أولٍ أو أخير فيما يتعلّق بالتغيير الاجتماعي (أو الاشتراكي) الثوري.

وإني لآمل أن يكون واضحاً أنَّ هذا المحو للحدود التقليدية بين النظرية/ السياسة، وهذه المقاومة التي أبديها حيال **انغلاق** النظري، سواء تمّت قراءتهما بصورةٍ سلبيةٍ على أنهما نوع من النخبوية أو بصورةٍ إيجابيةٍ على أنهما عقلانية راديكالية متجاوزة، لا يتوقفان على جودة أو رداءة القناعة التي يحملها **الفاعل الناشط** أو **الفاعل المحرِّض** المثقف. فأنا معنيّ في المقام الأول بالبناء المفاهيمي للمصطلحين ـ النظري/ السياسي ـ الذي يترك أثره على سلسلة من الجدالات المتعلقة بمكان وزمان المثقف الملتزم. ولذا فقد دافعتُ عن علاقةٍ معينةٍ بالمعرفة أَحْسَبُ أنّها حاسمة في بناء المعنى الخاص بنا لما يمكن أن يكون عليه **موضوع** النظرية في فعل تحديد **غاياتنا** السياسية الخاصة.

II

ما هو موضع الرهان أو سهم المصلحة في تسمية النظرية النقدية بأنها "غربية"؟ من الواضح أنه الإشارة إلى قوةٍ مؤسساتية وتمركزٍ أوروبي إيديولوجي. فالنظرية النقدية غالباً ما تتعالق مع نصوص من ضمن تقاليد الأنثروبولوجيا الكولونيالية وشروطها المألوفة إما لكي تضفي طابعاً كونياً على معنى هذه النصوص مدرجةً إياها ضمن خطابها الثقافي والأكاديمي الخاص، أو لكي تشحذ نقدها الداخلي للدالول الغربي المتمركز على اللوغوس، أو للذات المثالية، أو لأوهام المجتمع المدني وضلالاته. وهذه مناورة مألوفة في المعرفة النظرية، إذ يكون عليها، وقد كشفت عن هوّة الاختلاف الثقافي، أن تُوْجِد وسيطاً للآخرية أو استعارة لها كيما تحتوي مفاعيل هذا الاختلاف. فلكي تكون معرفة الاختلاف الثقافي فعّالة على المستوى المؤسساتي بوصفها فرعاً علمياً، فإن على هذه المعرفة أن تكون بحيث تصادر على الآخر؛ وبذا يغدو الاختلاف و الآخرية استيهام فضاء ثقافي معين أو يقينَ شكلٍ من المعرفة النظرية يفكّك "الحدّ" الأبستمولوجي للغرب. والأهمّ من ذلك، أنّ موقع الاختلاف الثقافي يمكن أن يغدو مجرد شبحٍ لصراعٍ رهيب يخوضه فرع علمي ليس فيه لهذا الاختلاف فضاء أو قوّة. إنّ المستبدّ التركي عند مونتسكيو، واليابان عند بارت، والصين عند كريستيفا، وهنود النامبيكوارا عند ديريدا، ووثنيو الكاشيناوا عند ليوتار هم جزء من استراتيجية الاحتواء تلك حيث يظلّ النصّ **الآخر** إلى الأبد الأفق التفسيري للاختلاف، دون أن يكون بأيّ حال من الأحوال ذلك الفاعل النشط الذي يُفْصِح. إنَّ **الآخر** لَيُسْتَشْهَدُ به، ويُوْرَد، ويُؤَطّر، ويُلقى عليه الضوء، ويُغَلَّف في استراتيجية اللقطة / اللقطة المعكوسة الخاصة بنوعٍ من التنوير المتسلسل. وإنَّ سرد الاختلاف وسياساته **الثقافية** ليغدو دائرة التأويل المغْلقة. ويفقد **الآخر** قوة أن يدلّل، وينفي، ويطلق رغبته التاريخية، ويقيم خطابه المؤسساتي والمعارِض. ومهما يكن محتوى الثقافة "الأخرى" معروفاً على نحوٍ دقيق لا خطأ فيه، ومهما يكن هذا المحتوى ممثَّلاً على نحوٍ مناهض للمركزية الإثنية، فإنَّ **موقعه** بوصفه انغلاق النظريات الكبرى، ومطالبته بأن يظلّ على الدوام، وبالمعنى التحليلي النفسي، موضوع المعرفة الجيد(*)، وجسد الاختلاف الطيّع، هو ما يعيد إنتاج ضَرْبٍ

(*) **الموضوع الجيد** good object ، مصطلح تحليلي نفسي أدخلته ميلاني كلاين (إلى =

من علاقة السيطرة وهو الاتّهام الأشدّ خطورة للقوى المؤسساتية التي تتّسم بها النظرية النقدية.

بيد أنَّ ثمّة تمييزاً تنبغي إقامته بين تاريخ النظرية النقدية المؤسساتي وقدرتها المفاهيمية على التغيّر والابتكار. فنقد ألتوسر البنية الزمنية للكّلية التعبيرية الهيغلية . الماركسية، على الرغم من محدودياته الوظيفية، إنّما يكشف عن إمكانية التفكير بعلاقات الإنتاج في زمنٍ من التواريخ المتباينة. والموقع الذي يضع فيه لاكان دالّ الرغبة، عند تقاطع اللغة والقانون، إنما يسمح بِبَلْوَرَةِ شكلٍ من التمثيل الاجتماعي يعي البنية المتجاذبة التي تتسم بها الذات والمجتمع. وأركيولوجيا(*) فوكو الخاصة بظهور الإنسان الغربي الحديث بوصفه مشكلة تناهٍ، حيث لا يقبل الانفصال عن مشيمته، عن آخره، تدفع مزاعم العلوم الاجتماعية الخطّية التقدمية . وهي الخطابات الكبرى من حيث اصطباغها بالصبغة الإمبريالية . لأن تواجه محدودياتها التاريخانية. ومن الممكن أن نصرف النظر عن هذه السجالات وأنماط التحليل بوصفها شجارات داخلية حول السببية الهيغلية، أو التمثيل النفسي، أو النظرية السوسيولوجية. غير أنَّ من الممكن إخضاعها،

= جانب مصطلح الموضوع السيء) للدلالة على الموضوعات النزوية الأولى، سواء كانت جزئية أو كلية، كما تتبدى في الحياة الاستيهامية. وصفتا الجيد والسيء لا تتأتيان من خصائص الموضوعات المشبِعة أو المحبطة وحسب، وإنما تأتى خاصةً من إسقاط نزوات الشخص الليبيدية أو العدوانية على هذه الموضوعات، ومن أشهر هذه الموضوعات التي تطلق عليها هذه الصفات الثدي، والرحم، والعضو الذكري.. إلخ.

(*) الأركيولوجيا، أو الحفريات، هي فرع علمي يدرس الحضارات القديمة من حيث آثارها المادية والثقافية. لكن فوكو يستخدم هذا المصطلح بمضمون مغاير لوصف الممارسات الخطابية في شكل انتظامها وظهورها أو لوصف الوثيقة أو الإرشيف أي الوجود المتراكم للخطابات. وتعتمد الأركيولوجيا على مفاهيم أربعة هي: مفهوم الحادث (الذي يتعارض مع الخلق والإبداع)؛ مفهوم السلسلة (الذي يتعارض مع الوحدة)؛ مفهوم الاطّراد (الذي يتعارض مع الأصالة)؛ مفهوم شرط الإمكان (الذي يتعارض مع الدلالة). وإذاً، فإن الأركيولوجيا تتناول الانقطاع والانفصال ولا تهتم بالبدايات أو النهايات، وهي محاولة لإقامة تاريخ لما قاله البشر أو ما يدعوه فوكو **تاريخ الحاضر** يختلف عن التاريخ التقليدي. ومن المعروف أن فوكو قد رأى في مرحلة معينة أن من الواجب إضافة التحليل الجينالوجي إلى التحليل الأركيولوجي للخطابات، حيث يضيف التحليل الجينالوجي إلى التحليل الأركيولوجي مسائل المعنى بالاستناد إلى مفهوم للقوة وإلى مفهوم للتاريخ لا يقوم على الوصف المحض للخطابات وإنما على إدراك وظائفها وأهدافها ومعانيها.

بالمقابل، لترجمةٍ، أو تحويلٍ للقيمة بوصفها جزءاً من مساءلة مشروع الحداثة، كما هو الحال لدى ذلك التقليد الثوري العظيم الذي اختطه سي.ل.ر. جيمس، ضدّ تروتسكي أو فانون، ضدّ الظاهراتية والتحليل النفسي الوجودي. وكما هو الحال أيضاً لدى فانون، في إشارته عام 1952 إلى أنَّ قراءة آخر لاكان قراءة مغايرة قد تكون أشدّ أهمية بالنسبة للشرط الكولونيالي من القراءة الماركسيانية لديالكتيك السيد ـ العبد.

أمّا إنتاج مثل هذه الترجمة أو هذا التحويل فيكون ممكناً إذا ما فهمنا ذلك التوتر القائم ضمن النظرية النقدية بين احتوائها المؤسساتي وقدرتها على المراجعة وإعادة النظر. فما ذكرته آنفاً من إحالةٍ متواصلةٍ إلى أفق الثقافات الأخرى هي إحالة متجاذبة. فهذا الأفق موضع استشهاد وتنويه، غير أنّه أيضاً دالول على أنَّ مثل هذه النظرية النقدية لا تستطيع أن تحافظ إلى الأبد على موقعها في الأكاديميا بوصفها حّد المثالية الغربية القاطع والمقابل في آنٍ معاً. والمطلوب هو إلقاء الضوء على منطقة أخرى من الترجمة، على شهادةٍ أخرى ينطق بها السجال التحليلي، على انخراط مختلف في سياسات السيطرة الثقافية والسياسات التي تدور حول هذه السيطرة. بل إنَّ ما يمكن أن يكون عليه هذا الموقع الآخر بالنسبة للنظرية ليتضح مزيداً من الوضوح إذا ما رأينا أنَّ كثيراً من الأفكار ما بعد البنيوية تقف في تعارض مع إنسانوية التنوير وجمالياته. فهي ليست أقلّ من تفكيكٍ للحظة ما هو حديث، ولقيمه القانونية، وأذواقه الأدبية، وأوامره المطلقة الفلسفية والسياسية. أمّا الأمر الآخر، والأهم، فهو أنّ علينا أن نعيد تأرخة لحظة "ظهور الدالول"، أو "مسألة الذات"، أو "البناء الخطابي للواقع الاجتماعي"، وهذه قلّة قليلة وحسب من الموضوعات الشائعة في النظرية المعاصرة. وهذا ما لا يمكن أن يحصل إلا إذا أعدنا وضع الحاجات المرجعية والمؤسساتية التي يحتاجها مثل هذا العمل النظري في حقل الاختلاف الثقافي، **لا التنوّع الثقافي**.

يمكن أن نجد إعادة التوجيه هذه في النصوص التاريخية الخاصة باللحظة الكولونيالية في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. ذلك أنَّ الوقت الذي ظهرت فيه مسألة الاختلاف الثقافي في النصّ الكولونيالي هو الوقت ذاته الذي كانت فيه خطابات المدنيّة تحدّد اللحظة المزدوجة الخاصة بظهور الحداثة الغربية. ولذا فإنَّ الجينالوجيا السياسية والنظرية للحداثة لا تكمن في أصول **فكرة** المدنية وحدها، وإنما تكمن أيضاً في هذا التاريخ الخاص باللحظة الكولونيالية. حيث نجده في مقاومة

المستعمرَين لـ **كلمة الربّ ومسيحية الإنسان واللغة الإنكليزية**. كما تبيّن التحولات والترجمات التي اعترت التراثات الأصلية في معارضتها السلطة الكولونيالية كيف أنَّ رغبة الدالّ، أو عدم تعيين التناص وانفلاته، يمكن أن ينخرطا انخراطاً عميقاً في الكفاح ما بعد الكولونيالي ضد علاقات القوة والمعرفة المسيطرة. ففي الكلمات التالية التي يطلقها السيد المبشِّر، نسمع على نحوٍ واضحٍ تماماً أصوات المعارضة التي تطلقها ثقافةٌ مقاومة؛ لكننا نسمع أيضاً سيرورة التحول الثقافي المتقلّبة المهدّدة. لننظر في هذا المقطع من كتاب أ. دَفْ الشهير **الهند والإرساليات الهندية**:

> تعال إلى مذهب من المذاهب التي تعتقد أنها مخصوصة بالوحي، وقُلْ للناس إنَّ عليهم أن يتجددوا أو يولدوا من جديد، وإلاّ فلن يكون بمقدورهم أبداً أن "يروا الله". عندئذٍ سرعان ما يمكن أن تجدهم ينفضّون عنك قائلين: "أوه، ما من جديد أو غريب في هذا؛ إنّه ما تقوله لنا **الشاسترا** التي لدينا؛ نحن نعرف ونؤمن أنَّ علينا أن نولد من جديد؛ إنَّ قَدَرَنا أن نكون كذلك". ولكن ما الذي يعنونه بهذه العبارة؟ إنهم يريدون بها أنَّ عليهم أن يولدوا مرّةً بعد مرّة، بهيئةٍ ما مختلفة، تبعاً لعقيدتهم في التقّمص أو الولادة المتكررة. ولكي تتجنّب الظهور بمظهر من يشجّع مثل هذا المذهب السخيف والضّار، فإنَّ عليك أن تغيّر لغتك، وتقول لهم إنّه لا بدّ من وجود ولادة ثانية، وإنّ عليهم أن يولدوا مرتين. وعندها، كثيراً ما يحصل أن تكون هذه العبارات، وكلّ العبارات المشابهة، مستهلكة. فأبناء البراهمان يخضعون لطقوسٍ شعائرية متنوعة لتطهيرهم وتَعْلِيَتِهم، قبل أن يبلغوا حالة البراهمان الكاملة. وآخر هذه الطقوس هو تقلّد الواحد منهم الخيط المقدّس، الذي يتلوه الاطلاع على **الغاياتري**، أو الآيات الأشدّ قداسة في **الفيدا**. وهذه الشعيرة تمثّل "ولادتهم الثانية، دينياً ومجازياً"، فيغدو لقبهم المميّز والخاص منذئذٍ هو لقب من ولدوا مرتين، أو تجددوا. **ولذا فإنّ أمر لغتك المحسَّنة قد يقتصر على نقل انطباع بأنّ على الجميع أن يصبحوا براهمان كاملين، كيما يكون بمقدورهم أن**

"**يروا الله**"[15]. [التشديد لي]

إنَّ ما يقف في مواجهة أسس اليقين الإنجيلي أو البروتستانتي ليس مجرد التأكيد على تراث ثقافي مقابل ومناوئ. فسيرورة الترجمة هي الكشف عن موقع ثقافي وسياسي آخر مشاكس يقوم في قلب التمثيل الكولونيالي. ذلك أنَّ كلمة السلطة الإلهية تُصْدَع صدعاً عميقاً من جرّاء التأكيد على الدالول الأصلي أو المحلي، وفي ممارسة السيطرة ذاتها تغدو لغة السيد هجينةً، ليست هذا ولا ذاك. فالذات المستعمَرة القُلَّب ـ نصف المذعنة، ونصف المعارضة، وغير الجديرة بالثقة على الدوام ـ تخلق مشكلةً من الاختلاف الثقافي عويصةً تُنْزِلُها بتوجّه السلطة الثقافية الكولونيالية ذاته. ومن هذا أنَّ "العقيدة الهندوسية الخبيثة"، كما أطلق عليها المبشّرون في أوائل القرن التاسع عشر، ولّدت قَذْراً هائلاً من الاستدلالات والمغازي لدى مؤسسات الهداية المسيحية. فقد تمّ تحدّي سلطة **الكتاب المقدّس** المدوَّنة ومعها أيضاً تلك الفكرة ما بعد التنويرية الخاصة بـ "بدهيّة المسيحية" وأسبقيتها التاريخية، مما كان يحظى بأهمية كبرى لدى الكولونيالية الإنجيلية. ولذا لم يعد من الممكن الثقة بأنَّ **الكلمة** يمكن أن تحمل الحقيقة حين يكتبها أو يتلفّظ بها المبشّر الأوروبي في العالم الكولونيالي. وهذا ما استوجب إيجاد متعلمين محليين، ممن جلبوا معهم تجاذباتهم وتناقضاتهم الثقافية والسياسية، وغالباً ما كانوا يرزحون تحت ضغط شديد من عوائلهم وجماعاتهم.

وكما سبق أن قلت، فإنّ إعادة النظر هذه في تاريخ النظرية النقدية ترتكز على فكرة الاختلاف الثقافي، وليس التنوّع الثقافي. فهذا الأخير موضوع أبستمولوجي ـ الثقافة بوصفها موضوعاً للمعرفة التجريبية ـ في حين أنَّ الاختلاف الثقافي هو سيرورة **نطق** الثقافة بوصفها "**قابلة للمعرفة**"، ومرجعية موثوقة، ومؤهَّلة لبناء أنظمة التعيين الثقافي للهوية. وإذا ما كان التنّوع الثقافي مقولة من مقولات علم الأخلاق المقارن، أو علم الجمال المقارن، أو الإثنولوجيا المقارنة، فإنَّ الاختلاف الثقافي هو سيرورة تدليل تتباين عبرها **أقوال الثقافة** أو **الأقوال عن الثقافة**، وتتمايز، وتُقِرّ إنتاجَ حقولٍ من المقدرة والاستطاعة، والمرجعية، وقابلية التطبيق. والتنوّع الثقافي هو معرفة محتوياتٍ وعاداتٍ ثقافية متعينة مسبقاً؛ حبيس الإطار الزمني للنسبية مما يدفعه لأن يولّد أفكاراً ليبرالية عن التعددية الثقافية، أو التبادل الثقافي أو ثقافة الإنسانية. وهو أيضاً تمثيلُ بلاغةٍ راديكالية عن انعزال ثقافات كلّية الطابع مكتملة بذاتها تعيش دون أن تتلطّخ بتناص

مواقعها التاريخية، آمنة مطمئنة في طوباويةِ ذاكرةٍ أسطوريةٍ خاصةٍ بهويةٍ جمعيّةٍ فريدة. بل إنّ التنوّع الثقافي يمكن أن يظهر كمنظومة من الإفصاح عن الدواليل الثقافية وتبادلها حتى في بعض التفسيرات البنيوية الباكرة للأنثروبولوجيا.

أمّا ما أريد أن ألفت إليه الانتباه من خلال مفهوم الاختلاف الثقافي فهو ذلك الأساس المشترك والمنطقة الضائعة في الجدالات النقدية المعاصرة. فهي تدرك جميعاً أنّ مشكلة التفاعل الثقافي لا تظهر إلاّ عند الحدود الدالّة للثقافات، حيث (تُسَاء) قراءة(*) المعاني والقيم وتُسْتَعْمَل الدواليل لغير الغرض المخصصة له. فالثقافة لا تبرز كمشكة، أو كإشكالية، إلاّ حيث يكون ثمّة ضياع للمعنى في تنازع الحياة اليومية وتمفصلها، بين الطبقات، والأجناس، والأعراق، والأمم. ومع هذا فإنّ حدّ الثقافة أو نصّها الحدّي نادراً ما يُنَظَّر خارج جدالات أخلاقية حسنة النيّة تُخَاض ضدّ هذا التحيّز أو تلك الصورة النمطية، أو خارج التأكيد العام على عنصريةٍ فرديةٍ أو مؤسساتية، الأمر الذي يقتصر على وصف نتيجة المشكلة وليس بنيتها. وبذا يتمّ التنصّل من التفكير في حدّ الثقافة كمشكلة تتعلق بالنطق بالاختلاف الثقافي.

ومفهوم الاختلاف الثقافي يركّز على مشكلة تجاذب السلطة الثقافية: محاولتها السيطرة باسم تفوق ثقافي لا يُنْتَج هو ذاته إلاّ في لحظة التباين. غير أنّ سلطة الثقافة ذاتها، بوصفها معرفة الحقيقة المرجعية، هي ما يضعه مفهوم **النطق** ولحظته موضع نقاش. فسيرورة النطق تُدْخِل انشطاراً في الحاضر الأدائي للتعيّن الثقافي؛ انشطاراً بين الحاجة الثقافوية التقليدية إلى نموذج، أو تراث، أو جماعة، أو منظومة مرجعية مستقرة، والنفي الضروري لليقين لدى الإفصاح عن حاجاتٍ ومعانٍ واستراتيجيات ثقافية جديدة في الحاضر السياسي، بوصفه ممارسةً للسيطرة، أو مقاومة. فالصراع غالباً ما

(*) من المألوف عند بابا، شأن سواه من كتّاب ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثة، أن يُدخِل على كلمةٍ ما سابقة أو لاحقة يضعها بين قوسين بحيث يغدو المجموع حاملاً لدلالتين في آنٍ معاً. ففي كل مرة ترد فيها بين قوسين مفردة قابلة للدخول نحوياً ودلالياً في نسيج الكلمة، فهذا يعني إمكانية قراءتين اثنتين، الأولى بقراءة الكلمة بدون ما بين القوسين، والثانية بأخذ ما بين القوسين بعين الاعتبار. مثال ذلك ما يفعله بابا هنا بكلمة reading (قراءة) التي يُدخِل عليها السابقة mis بين قوسين فنكون أمام (mis) reading (إساءة القراءة).

يكون بين الزمن الغائي التاريخاني أو الأسطوري وسرد التقليدية ـ سواء لدى اليمين أم اليسار ـ من جهة أولى وبين الزمن المتحوّل والمنزاح تاريخياً والذي يَسِمُ الإفصاح عن سياسات التفاوض التاريخية التي سبق أن أشرت إليها. فزمن التحرّر، كما ينبّه فانون بقوة، هو زمن الارتياب الثقافي، والأهمّ من ذلك بعد، أنه زمن اللاحسم من حيث التدليل أو التمثيل:

> غير أنَّ [المثقفين المحليين] ينسون أنَّ أشكال الفكر، وأنواع الغذاء، والتقنيات الحديثة في الإعلام، واللغة والملبس، قد أعادت بصورةٍ ديالكتيكية تنظيم مدارك الشعب وأنَّ **المبادئ الثابتة (في الفن القومي)** التي كانت بمثابة السياج الحارس في الحقبة الاستعمارية تخضع الآن لتغيراتٍ جذرية شديدة.علينا أن ننضمّ إلى الشعب في تلك الحركة المتقلّبة التي راح **للتوّ** يسبغ شكلاً عليها والتي ستشكّل إشارةً لوضع كلِّ شيء موضع المساءلة... علينا أن ننتقل إلى ذلك الموضع من **عدم الاستقرار الخفيّ** حيث يقطن الشعب[16]. [التشديد لي]

يخلقُ النطقُ بالاختلاف الثقافي مشكلةً في القسمة الثنائية بين الماضي والحاضر، والتراث والحداثة، وذلك على مستوى التمثيل الثقافي وتوجّهه المرجعي الموثوق. وتتعلّق هذه المشكلة بالكيفية التي يتكرر بها شيءٌ ما ويُعَاد تموقعه ويُتَرْجَم، لدى التدليل على الحاضر، باسم التراث، وبهيئةِ ماضٍ ليس بالضرورة دالولاً صادقاً على ذاكرةٍ تاريخيةٍ بقدر ما هو استراتيجيةُ تمثيلِ سلطةٍ بتوسّل مكر القديم. وهذا التكرار ينفي إحساسنا بوجود أصل للصراع، ويقوّض إحساسنا بما تتمتّع به الرموز والأيقونات الثقافية من مفاعيل مفضيةٍ إلى التجانس، إذْ يُسَائِل سلطةَ التركيبةِ الثقافيةِ بوجهٍ عام.

وما يقتضيه هذا هو أن نعيد التفكير بنظرتنا إلى هوية الثقافة. وهنا يمكن للمقطع الذي أوردناه لفانون ـ مع شيء من إعادة التأويل ـ أن يكون مفيداً. فما الذي ينطوي عليه تقريب فانون بين المبادئ القومية الثابتة ونظرته إلى الثقافة ـ بوصفها ـ كفاحاً ـ سياسياً، والتي يصفها على نحوٍ ملغز وجميل بأنّها "ذلك الموضع من عدم الاستقرار الخفيّ حيث يقطن الشعب"؟ إنَّ العون الذي تقدمه هذه الأفكار لا يقتصر على شرح طبيعة الكفاح الكولونيالي وحسب، فهي تشير أيضاً إلى نقدٍ ممكنٍ يطول وحدة الثقافات أو

كلّيتها، خاصةً تلك التي عرفت تواريخاً مديدة وطغيانية من السيطرة والازدراء. فالثقافات ليست أحادية أو موحّدةٍ في حدّ ذاتها، ولا هي ثنوية في علاقة الذات والآخر .وذلك ليس بسبب عقار إنسانوي نتجّرعه فيكفل أن ننتمي جميعاً إلى ثقافة الجنس البشري الإنسانية التي تتخطّى الثقافات الفردية؛ ولا بسبب نسبية أخلاقية ترى أنَّ بمقدورنا الثقافي أن نتكلّم ونحكم على آخرين شريطة أن "نضع أنفسنا مكانهم" في نوعٍ من نسبية المسافة أو البعد التي أسهب برنارد وليامز في الكتابة عنها[17].

إنَّ ما يجعل نصّاً ثقافياً أو نظاماً للمعنى عاجزاً عن الاكتفاء بذاته هو أنَّ فعل النطق الثقافي ـ مكان التلفّظ ـ يخترقه différance الكتابة. وهذا لا يتعلّق بما يمكن أن يصفه الأنثروبولوجيون بأنه مواقف متنوعة من الأنظمة الرمزية ضمن الثقافات المختلفة بقدر ما يتعلّق ببنية التمثيل الرمزي ذاته؛ أي أنه لا يتعلّق بمحتوى الرمز أو وظيفته الاجتماعية، بل ببنية الترميز. فهذا الاختلاف في سيرورة اللغة هو الحاسم في إنتاج المعنى وهو ما يضمن، في الوقت ذاته، ألاّ يكون المعنى بأي حال من الأحوال مجرد معنى محاكاتي وشفاف.

ولقد أُضْفي الطابع الدرامي على الاختلاف اللغوي الذي يترك أثره على كلّ أداءٍ ثقافي من خلال ذلك الوصف السيميائي الشائع الذي يتناول التفارق بين ذاتِ قضيةٍ أو طَرْحٍ ما (ènoncè) وذات النطق(*)، التي لا تُمَثَّل في القول ولكنها الاعتراف برسوخه وتوجّهه الخطابين، بموقعيته الثقافية، وإحالته إلى زمن حاضر وفضاء خاص. ففعل التأويل ليس بأي حال من الأحوال مجرد فعل اتصال بين الأنا والأنت مُشَار إليه في القول. وإنتاج المعنى يتطلب حراك هذين المكانين في المرور عبر فضاء ثالث، يمثّل

(*) في التفريق بين ذات النطق وذات المنطوق، تشير النظرية الألسنية إلى أن كلمة "أنا" في القول "أنا أقرأ" هي ذات المنطوق التي تمثل إشارة مرجعية راسخة ومفهومة مباشرة، أما "الأنا" التي تقول هذا القول فهي ذات النطق، الذات التي تقوم بفعل الكلام عملياً. وهذه ذاتٌ لا يمكنها أبداً أن تمثل ذاتها على نحوٍ كاملٍ فيما يقال. فليس ثمة دالول يلخص كينونة المرء الكاملة وإنما يدل المرء على نفسه من خلال ضمير يقوم مقام الذات المتملصة أبداً. وهذا يكافئ القول إن المرء لا يستطيع أن "يعني" و "يكون" في الوقت ذاته. ولكي يؤكد لاكان على ذلك أعاد بجرأة كتابة كوجيتو ديكارت "أنا أفكر، إذاً أنا موجود" على النحو: "أنا لا أكون حيث أفكر، وأنا أفكر حيث لا أكون".

كلاً من الشروط العامة للّغة والدلالة الخاصة التي ينطوي عليها التلفّظ، وذلك في استراتيجية أدائية ومؤسساتية لا يمكنه "بذاته" أن يعيها. وما تُدْخِلُه هذه العلاقة اللاواعية هو ضَرْب من التجاذب في فعل التأويل. ذلك أنَّ أنا القضية الذي يأخذ شكل الضمير في اللغة لا يمكن أن يكون بحيث يخاطب ـ بكلماته الخاصة ـ ذات النطق، لأنّ هذه الأخيرة ليست مشخَّصة، بل تظلّ علاقة مكانية ضمن ترسيمات الخطاب واستراتيجياته. وبذا يكون معنى التلفّظ لا هذا ولا ذاك بالمعنى الحرفي لهذه العبارة. بل إنّ هذا التجاذب يزداد إلحاحاً وشدّة حين ندرك أنَّ ما من سبيل لأن يكشف محتوى القضية عن بنية موقعيته، وأنَّ ما من سبيل لأن يُسْتَنْتَج السياق من المحتوى بالمحاكاة.

وما أودّ الإلحاح عليه بشكل خاص في العلاقة التي تربط انشطار النطق بالتحليل الثقافي هو البعد الزمني لهذا الانشطار. فانشطار ذات النطق يدكّ منطق التزامن والتطور الذي يعمل تقليدياً على إقرار ذات المعرفة الثقافية. وغالباً ما يُؤْخَذ كمسلمة في الطرح المادي والمثالي أنَّ قيمة الثقافة كموضوع للدراسة، وقيمة أيّ نشاط تحليلي يُعْتَبَر ثقافياً، إنما تكمن في القدرة على إنتاج نوع من الوحدة التي تتعدّى المرجعيات وتقبل التعميم تدلّ على تقدم وتطور الأفكار ـ في ـ الزمن، فضلاً عن إنتاج تأمّل ذاتي نقدي في أسس هذه الأفكار أو محدداتها. ولا يهمّنا أن نتتبع تفاصيل هذا السجال هنا، اللهم إلاّ لكي نبيّن ـ من خلال كتاب مارشال سالينز **الثقافة والعقل العملي** ـ مشروعية تشخيصي العام لما ينتظره الغرب من الثقافة بوصفها ممارسة منضبطة للكتابة. وسوف أورد مقطعاً لسالينز يحاول أن يعرّف فيه اختلاف الثقافة البرجوازية الغربية:

> لا علاقة لنا بالسيطرة الوظيفية بل بالسيطرة البنيوية؛ ببنى التكامل الرمزي المختلفة. وتتساوق مع هذا الاختلاف الفاقع في القصد أو الغرض ضروب من الاختلاف في الأداء الرمزي: بين شيفرة **مفتوحة، ممتدة**، تستجيب بالتغيّر والتبدّل **المتواصلين** لأحداث أطلقتها هي ذاتها، وبين شيفرة **سكونية** تبدو كأنها لا تعرف أية أحداث، بل تصوراتها المسبقة وحسب. فالتمايز الفاقع هو بين مجتمعات "حارّة" وأخرى "باردة"، بين التطور والتخلف، بين مجتمعات ذات تاريخ وأخرى لا تاريخ لها؛ ولذا بين مجتمعات كبيرة وأخرى صغيرة، مجتمعات متوسّعة

وأخرى مكتفية بذاتها، مجتمعات مستعمِرة وأخرى مستعمَرة[18].

غير أنّ تدخّل الفضاء الثالث الخاص بالنطق، ذلك الفضاء الذي يجعل بنية المعنى والمرجع سيرورةً متجاذبة، يدكّ مرآة التمثيل هذه حيث تتكشّف المعرفة الثقافية في العادة على أنها شيفرة متكاملة، ومفتوحة، ومتوسّعة. فمثل هذا التدخّل يتحدّى على النحو الملائم تماماً إحساسنا بالهوية التاريخية للثقافة بوصفها قوةً تُدْخِل التجانس، والوحدة، ويؤصّلها الماضي الأصلي، الذي يُحْفَظ حيّاً في التراث القومي للشعب. وبعبارة أخرى، فإنَّ زمنية النطق الهدّامة تزيح سرد الأمة الغربية الذي يصفه بندكت أندرسون على نحوٍ بالغ التبصّر بأنّه مكتوب في زمنٍ متسلسلٍ، متجانس[19].

حين نفهم أنَّ جميع الأقوال والمنظومات الثقافية مبنيّة في هذا الفضاء المتناقض والمتجاذب من النطق، حينها فقط نفهم لماذا يتعذّر الدفاع عن المزاعم التراتبية الخاصة بأصالة الثقافات أو "نقائها" الموروث، حتى قبل أن نلجأ إلى أمثلة تاريخية تجريبية تبيّن هجنة هذه الثقافات. ورؤية فانون للتغيير الثقافي والسياسي الثوري على أنّه "حركة متقلّبة" من عدم الاستقرار الخفيّ، لا يمكن الإفصاح عنها كممارسة ثقافية دون اعترافٍ بهذا الفضاء غير المتعيّن الذي تقيم فيه ذ(و)ات النطق، فـ الفضاء الثالث، على الرغم من كونه غير قابل للتمثيل بحدّ ذاته، هو الذي يشكّل شروط النطق الخطابية التي تضمن ألاّ يكون لمعنى الثقافة ورموزها أية وحدة أصلية أو ثبات أصلي؛ وهو الذي يضمن أنَّ الدواليل ذاتها يمكن تملّكها، وترجمتها، وإعادة تأرختها وقراءتها من جديد.

وتمكّننا استعارة فانون المثيرة ـ حين يُعَاد تأويلها بما يخصّ نظريةً في التدليل الثقافي ـ من أن نرى، لا ضرورة النظرية وحسب، وإنما أيضاً تلك التصورات الضيقة والمحدودة الخاصة بالهوية الثقافية والتي نرهق بها رؤيتنا للتغيير السياسي. فعند فانون، أنَّ الشعب المتحرر الذي يُطْلِقُ حالةً من عدم الاستقرار الخصب والمنتج في التغيير الثوري، يحمل هو نفسه هويةً هجينة. فهو أسير الزمن اللامتواصل الذي هو زمن الترجمة والتفاوض، بالمعنى الذي أحاول فيه أن أعيد صياغة هاتين الكلمتين. ففي لحظة الكفاح التحرري، يدكّ الشعب الجزائري ما في التراث القومي من ضروب التواصل والثبات التي شكّلت سياجاً حارساً في مواجهة العبء الثقافي الكولونيالي الثقيل. فهو الآن حرٌّ في أن يفاوض ويترجم هويته الثقافية في زمنية الاختلاف الثقافي التناصية المتفاصلة. أمّا المثقف المحلي الذي يطابق بين الشعب والثقافة القومية الحقّة

فسوف يخيب أمله. ذلك أنّ الشعب هو الآن ذلك المبدأ ذاته من "إعادة التنظيم الديالكتيكية" في بناء ثقافته من النصّ القومي مُتَرْجَماً إلى أشكال غربية حديثة من تكنولوجيا الإعلام، واللغة، والملبس. فالموقع السياسي والتاريخي المتغيّر للنطق يغيّر معاني الميراث الكولونيالي ويحوّلها إلى دواليل تحررية لشعب المستقبل الحرّ.

> ما زلتُ أشدّد على نوع الفراغ والريبة يلازمان كلّ استيعاب أو تمثّل للمتناقضات. وأنا أشدّد على ذلك كيما أبيّن ما يبدو لي بمثابة مطابقة أسطورية استيهامية بين العناصر.... ولذا فإنّه إذا ما كان من الواجب إضفاء أي معنى واقعي على التغير المادي فإنّ ذلك لا يمكن أن يتمّ إلا بقبول فراغ حاصل في الآن ذاته والتصميم على النزول في ذلك الفراغ حيث يمكن للمرء أن يدخل في مواجهةٍ مع شبح التوسّل الذي تغدو حرية مساهمته في منطقةٍ وفي برّيةٍ غريبتين ضرورةً لعقل المرء وخلاصه[20].

يكشف هذا التأمّل من طرف الكاتب الغويّاني العظيم ولسون هاريس في فراغ الريبة القائم في نصّية التاريخ الكولونيالي ذلك البعد الثقافي والتاريخي في **الفضاء الثالث** للنطق والذي جعلتُ منه الشرط المسبق للإفصاح عن الاختلاف الثقافي. فهاريس يرى إلى هذا البعد على أنّه يرافق "استيعاب المتناقضات" ويخلق تلك الحالة من عدم الاستقرار الخفيّ التي تنذر بتغيرات ثقافية كبيرة. وإنّه لذي دلالة أنَّ القدرات المنتجة لهذا **الفضاء الثالث** لها مصدر كولونيالي أو ما بعد كولونيالي. ذلك أنَّ التصميم على النزول في تلك المنطقة الغربية - حيث مضيتُ بكم - قد يكشف أنَّ المعرفة النظرية بفضاء النطق المنشطر قد تفتح الطريق أمام إقامة المفاهيم الخاصة بثقافة عالمية(*)، ليست قائمةً على غرائبية التعددية الثقافية أو **تنوّع** الثقافات، بل على نقش **هجنة** الثقافة والإفصاح عنها. وحتى ذلك الحين، فإنَّ علينا أن نتذكّر أنَّ "البين" - الحدّ القاطع للترجمة والتفاوض، الفضاء البينيّ - هو الذي يحمل عبء معنى الثقافة. وهو الذي يمكّن من البدء بتصوّر تواريخ "الشعب" القومية، المناهضة للقومية. وباستكشاف هذا **الفضاء الثالث**، فإننا يمكن أن نتفادى سياسات الاستقطاب ونبرز على أننا آخرو ذواتنا.

(*) الكلمة التي يستخدمها بابا هنا هي international مشدّداً على inter بما يفيد إبراز الخلالية والبينية.

هوامش الفصل 1

1 ـ ثمة مثال على هذا الأسلوب من السجال في:

C. Taylor, "Eurocentrics vs new thought at Edinburgh" ***Framework.*** 34 (1987).

انظر خاصة الهامش الأول (ص148) حيث يشرح المعنى الذي يستخدم به كلمة "لصوصية" إذْ يقصد بها "التشويه المتعمد للحقائق الإفريقية بحيث تلائم الأهواء الغربية".

G.C. Spivak, ***In Other Worlds*** (London: Methuen, 1987), PP. 166-7. _ 2

See T.H. Gabriel, "Teaching third world cinema", and Juliana Burton, "The Politics of aesthetic distance - sao Bernardo", both in ***Screen,*** vol. 24, No.2 (March - April 1983), and A. Rajadhyaksha, "Neo-traditionalism: film as popular art in India" ***Framework,*** 32/33 (1986). _ 3

S.Hall, "Blue election, election blue" ***Marxism Today*** (July 1987), PP. 30 - 5. _34

M. Foucault , ***The Archaeology of Knowledge*** (London: Tavistock, 1972) PP.102- 5. _45

J.S. Mill "On Liberty" in ***Utilitarianism, Liberty, Representative Government*** (London: Dent and Sons, 1972) PP. 93 - 4. _56

For a significant elaboration of a similar argument see E. Laclau and C. Mouffe, ***Hegmony and Socialist Strategy*** (London: Verso, 1985), ch.3. _67

78ـ من أجل التأسيس الفلسفي لبعض المفاهيم التي أقترحها هنا، يمكن للقارئ أن يعود إلى:

R. Gaschè, ***The Tain of the Mirror*** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986) especially ch.6:

ليس لآخرية المغايرة غير المشروطة نقاء المبادئ. وهي تُغْنَى بذلك التلوث الذي لا يمكن اختزاله مما تتسم به المبادئ، وبالاختلاف الذي يقسمها هي ذاتها ضد ذاتها. ولذا فإن هذه المغايرة هي مغايرة ملوثة. ولكنها مغايرة ملوثة أيضاً لأن وسط الآخرية هو أيضاً بيئة خليط. أكثر من حالة النفي أو أقل منها. وذلك على وجه الدقة لأنَّ ما هو نافٍ لم يعد يسيطر على هذا الوسط أو يتحكم به.

Hal, "Blue election" P.33. _ 9

10 ـ أدين بهذه النقطة لمارتن توم.

Laclau and Mouffe, ***Hegmony and Socialist Strategy*** , ch.3. _ 11

P.Gilroy, ***There Ain't No Black in Union Jack*** (London: Hutchinson, 1987), P.214. _ 12

F. Fanon, ***The Wretched of the Earth*** (Harmondsworth: Penguin, 1967, [1961]). P.168 _ 13

J.-P. Sartre, ***Politics and Literature*** (London: Calder and Boyars, 1973, [1948]) P.16-17 _ 14

Rev. A. Duff, ***India and India Missions: Including Sketches of the Gigantic System of Hinduism etc.*** (Edinburgh: John Johnstone, 1839; London: John _ 15

Hunter, 1839), P.560.

Fanon, ***Wretched of the Earth,*** PP. 182 - 3. - 16

B. Williams, ***Ethics and the Limits of Philosophy*** (London: Fontana, 1985), ch.9. - 17

M. Sahlins, ***Culture and Practical Reason*** (Chicago: Chicago University Press, 1976), p.211. - 18

B. Anderson, ***Imagined Communities*** (London: Verso, 1983), ch.2. - 19

W. Harris, ***Tradition, the Writer and Society*** (London: New Beacon, 1973), PP.60-3. - 20

الفصل الثاني

استنطاق الهوية

فرانز فانون والامتياز ما بعد الكولونيالي

I

أنْ تقرأ فانون يعني أن تختبر الإحساس بانقسامٍ ينبىء بـ. ويشقّ. ظهور فكرٍ راديكالي حّقاً من ذلك النوع الذي لا يبزغ دون أن يبعث ضَرْبَاً من الغموض الملتبس. ففانون وكيل الحقيقة المنتهِكة والمتحوّلة. وإذا ما كان يتوق إلى تغيير **الإنسان والمجتمع** تغييراً كّلياً، إلاّ أنَّ فعالية كلامه تكون على أشدّها حين يتكلّم من فُرْجات التغيير التاريخي البينيّة أو الخلالية الملتبسة: من منطقة التجاذب بين العرق والجنس؛ انطلاقاً من التناقض غير المحلول بين الثقافة والطبقة؛ من قرارة الصراع بين التمثيل النفسي والواقع الاجتماعي. أمّا صوته فيكون أوضح ما يكون في ذلك الانحراف الهدّام الذي يعتري مصطلحاً مألوفاً، وفي ذلك الصمت الذي يُحْدِثه القَطْع المفاجىء: "**الزنجي ليس كذلك. شأنه شأن الأبيض**"[1] [التشديد لي]. فالانقسام الأخرق الذي يقطع خطّ تفكير فانون يُبْقِي متّقداً ذلك الإحساس الدرامي والملغز بالتغيير. ذلك أنَّ اصطفاف الذوات الكولونيالية المألوف - أسود/ أبيض، ذات/ آخر - يضطرب بتلك الوقفة الوجيزة كما تتبدد الأسس التقليدية التي تقوم عليها الهوية العرقية، كلما تبّين أنها ترتكز على أساطير الزنوجة أو أساطير التفوق الثقافي الأبيض النرجسية. وهذا الضغط الملموس الذي يمارسه الانقسام والانزياح هو ما يدفع كتابة فانون إلى حافة الأشياء، إلى حدّها القاطع الذي لا يُبدي أيَّ وميضٍ وإنّما "يكشف عن انحدارٍ عارٍ تماماً حيث يمكن لانقلابٍ أصيل أن يولد"[2].

لقد كانت المصحّة النفسية في بليدا ـ جونفييه واحداً من تلك الأماكن حيث اكتشف فانون، في عالم الجزائر الفرنسية المنقسم، استحالة مهمته كطبيب نفساني كولونيالي:

> ولما كان الطب النفسي تلك التقنية الطبية التي تهدف إلى تمكين الإنسان من أن يكفّ عن كونه غريباً عن بيئته، فقد أخذتُ على عاتقي أن أُثبِت أنَّ العربي، المغترب على الدوام في بلده، يعيش في حالةٍ من اختلال الإنّية(*) المطلق.... فالبنية الاجتماعية القائمة في الجزائر تقف في وجه أيّة محاولة لأن يسند المرء ظهره إلى حيث ينتمي[3].

إنَّ شدّة هذا الاغتراب الكولونيالي الذي ينزل بالشخص ـ هذا الإنهاء لـ "فكرة" الفرد ـ تولّد إلحاحاً قلقاً في بحث فانون عن شكل مفاهيمي يلائم ما تنطوي عليه العلاقة الكولونيالية من تناحر اجتماعي. فأعمال فانون في جملتها تنشطر بين ديالكتيك هيغلي ـ ماركسي، وتأكيد ظاهراتي على **الذات والآخر**، وتحليل نفساني لما يعتري اللاوعي من تجاذب. فهو في بحثه اليائس والمضني عن ديالكتيكٍ للخلاص، يستكشف حدّ صيغ الفكر هذه ومضاءها: حيث تعيد هيغليته الأمل إلى التاريخ؛ ويعيد نفخه الوجودي للحياة في "الأنا" حضورَ المهمَّش؛ ويلقي إطاره التحليلي النفسي الضوء على جنون العنصرية، ولذّة الألم، واستيهام القوة السياسية المتوتر والصراعي.

وإذْ يحاول فانون إحداث مثل هذه التحولات الجريئة، والمستحيلة غالباً، في القيمة والحقيقة، في الشهادة المثلومة على الانخلاع الكولونيالي، وإزاحته الزمن والشخص، وتدنيسه الثقافة والمنطقة، فإنّه يأبى التطلّع إلى أية نظرية كلّية في الاضطهاد الكولونيالي. فهذا الـ èvoluè الأنتيليّ تجرحه في الصميم تلك النظرة المحدّقة التي تنظرها إليه طفلة بيضاء خائفة ومضطربة؛ تجرحه تلك الصورة النمطية للمواطن المحلّي المثبّتة على الحدود المتحولة بين البربرية والحضارة؛ يجرحه الخوف الذي لا يستكين

(*) اختلال الإنيّة، depersonalization، حالة مرضية تقريباً تنتاب الفرد ويفقد خلالها شعوره بحقيقة ذاته كشخص واقعي، أو يفقد الإحساس بجسده، وربما شعر أنه ميت. وباختصار، فإن اختلال الإنّية هو اضطراب يصيب الشعور بالوحدة الذاتية فيحسّ الشخص بأن إحساساته ورغباته وأفكاره غريبة عنه.

والرغبة التي لا تهدأ حيال الزنجي: "نساؤنا تحت رحمة الزنوج لا يعلم إلاّ الله كيف يمارسون الحبّ"[(4)]؛ ويجرحه الخوف الثقافي العميق من الأسود مجسَّداً في الارتعاش النفسي الذي يعتري الجنسية الغربية، وهذه الدواليل والأعراض التي تَسِمُ الشرط الكولونيالي هي ما يدفع فانون من ترسيمةٍ مفاهيمية إلى أخرى، بينما تتخذ العلاقة الكولونيالية هيئةً في الفجوات ما بينها، متمفصلةً مع ضروب التورط الجريئة التي يُقْدِم أسلوبه عليها. فما تتكشّف عنه نصوص فانون، هو أنَّ تجربة الشارع تمارس عدوانها على الواقعة العلمية؛ والنتاجات الأدبية تتقاطع مع عمليات الرصد السوسيولوجي، ونثر العالم المستعمَر الثقيل والخامد يقف إزاء شعر التحرر.

تُرى أيّة قوة مميّزة تلك التي تتّسم بها رؤية فانون؟ أَحْسَبُ أنها تنبع من تراث المضطهَدين، من لغةِ إدراكٍ ثوري مفاده، كما يشير فالتر بنيامين، أنَّ "حالة الطوارئ التي نعيشها ليست الاستثناء بل القاعدة. وعلينا أن نتوصّل إلى مفهوم للتاريخ يتناسب مع هذا التبصّر"[(5)]. فحالة الطوارئ هذه هي أيضاً وعلى الدوام حالةٌ من **الظهور** .ذلك أنَّ الكفاح ضد الاضطهاد الكولونيالي لا يكتفي بتغيير اتجاه التاريخ الغربي وحسب، بل يتحدّى أيضاً فكرته التاريخانية عن الزمن بوصفه كّلاً منًظماً، وتقدمياً. وتحليل اختلال الإنّية الكولونيالي لا يقتصر على تغريب مالدى **التنوير** من فكرة عن "الإنسان"، بل يتحدى أيضاً شفافية الواقع الاجتماعي بوصفه صورةً متعيّنةً مسبقاً المعرفة البشرية. فإذا ما كان نظام التاريخانية الغربية يضطرب في حالة الطوارئ الكولونيالية، فإنَّ ما يضطرب مزيداً من الاضطراب هو التمثيل الاجتماعي والنفسي للذات الإنسانية. ذلك أنَّ طبيعة الإنسانية ذاتها تغدو مُغَرَّبَةً في الشرط الكولونيالي وتبزغ من ذلك "الانحدار العاري"، لا بوصفها تأكيداً لإرادةٍ أو استحضاراً لحريةٍ، بل كتساؤل ملغز. ففانون يواجه العالم المستعَمر بسؤال تترجّع فيه أصداء سؤال فرويد "ما الذي تريده المرأة؟"[(*)]. إذْ يتساءل فانون، في مدخل كتابه بشرة سوداء، **أقنعة بيضاء**، "ما الذي يريده إنسانٌ ما؟"، "ما الذي يريده الإنسانُ الأسود؟".

وعن هذا السؤال المشحون، حيث يضغط الاغتراب الثقافي على تجاذب التعيين

(*) سبق لفرويد أن قال لماري بونابرت: إنَّ السؤال الكبير الذي لم تتمّ الإجابة عنه أبداً، والذي لست قادراً على الإجابة عنه، على الرغم من ثلاثين سنة من البحث في النفس الأنثوية، هو "ما الذي تريده المرأة؟".

النفسي للهوية، يجيب فانون بأداءٍ لصور الذات منغّصٍ ومولّد للتوتر:

> كان عليَّ أن ألتقي عيني الرجل الأبيض. وأناخ عليَّ ثقل لم أعهده.
>
> ففي العالم الأبيض يواجه الملوّن مصاعب في تطوير ترسيمته الجسدية... سحقني قرع الطبول، وأكل اللحوم الآدمية، والقصور الفكري، والفيتشية(*)، والعيوب العرقية...نأيتُ بنفسي بعيداً عن حضوري.... فما الذي يمكن أن يشكّله بالنسبة لي سوى حالة من البتر، والاستئصال، والنزف الذي لطّخ جسدي كلّه بدمٍ أسود(6).

يبزغ انزياح العلاقة الكولونيالية من ضمن هذه الاستعارة الخاصة بالرؤية المندرجة في ميتافيزيقا غربية عن الإنسان .فالحضور الأسود يُطْلِقُ السرد التمثيلي المتعلق بالمفهوم الغربي عن الشخصية: فماضي هذا الحضور الأسود المشدود إلى صور نمطية غرّارة من البدائية والتفسّخ لن يولّد تاريخاً من التقدم المدني، أو فضاءً لـ Socius ؛ وحاضره، الممزّق والمنخلع، لن يشتمل على صورة للهوية التي يُطْرَح سؤالها في ديالكتيك العقل/ الجسد ويُحَلّ في أبستمولوجيا المظهر والواقع. وعينا الأبيض تفتّتان جسد الأسود في فعلٍ من أفعال العنف الإبستيمي(*)(*) الذي ينتهك إطاره المرجعي الخاص ويعكّر حقل رؤيته.

(*) الفيتشية، Fetishism ، مصطلح سيستخدمه هومي بابا بكثافة في الفصول التالية، وهي عند فرويد تعلّق مرضي وجنسي بأشياء تقترن مع موضوع أو هدف جنسي. وتقوم آلية هذا الانحراف على أنّ المريض يأبى الإقرار بفقدان المرأة للقضيب، إذ يشقّ عليه تحمل ذلك لأنه يبرهن على إمكانية خصائه هو، ولهذا يرفض التسليم، على الرغم من إدراكه الحسي، بتجرد المرأة من القضيب. ويتشبث بالاعتقاد النقيض. غير أنّ ذلك لا يعني أن الإدراك الحسيّ لا يفعل فعله لدى المريض على الرغم من إنكاره له. وعندها، فإنّ هذا المريض يتخير شيئاً آخر، جزءاً من الجسم أو موضوعاً يعزو إليه دور هذا القضيب الذي لا يسعه الاستغناء عنه. وبصفة عامة يكون هذا الموضوع شيئاً وقع عليه نظر المريض الفيتشي حين كان يشاهد الأعضاء التناسلية الأنثوية، أو أي موضوع آخر يصلح لأن يكون بديلاً رمزياً عن القضيب. والمهمّ في الأمر أن سلوك الفيتشي ينمّ على رأيين متناقضين موجودين في آنٍ معاً: أولهما إنكار الإدراك الحسّي الذي أبان له عن فقدان المرأة للقضيب. وثانيهما اعترافه بهذا الفقدان واستخلاصه منه النتائج الصحيحة. وهما رأيان أو موقفان يستمران معاً من غير أن يؤثر واحدهما على الآخر، مما يشكّل انشطاراً في الأنا.

(*) الإبستمية: هي عند فوكو النظام الخاص بالمعرفة الذي يتحكم في مختلف معارف حقبة تاريخية =

ويلحّ فانون، "ما الذي يريده الإنسان الأسود؟". وإذْ يمنح البعد النفسي ميزةً على سواه من الأبعاد، فإنه لا يكتفي بتغيير ما نفهمه بالحاجة السياسية، وإنما يغيّر أيضاً حتى الوسائل التي ندرك من خلالها فاعليتها الإنسانية ونحددها. فما يطرحه فانون مبدئياً ليس مسألة الاضطهاد السياسي بوصفه انتهاكاً لجوهر إنساني، على الرغم من أنه ينزلق إلى مثل هذه المرثاة في اللحظات التي يكون فيها أقرب إلى الوجودية. وهو لا يطرح سؤال الإنسان الكولونيالي بالمصطلحات الكونية التي نجدها لدى الإنسانوي - الليبرالي (كيف تُنْكِرُ الكولونيالية حقوق الإنسان؟)؛ وهو لا يطرح سؤالاً أنطولوجياً عن كينونة الإنسان (من هو الإنسان الكولونيالي المغترب؟). فسؤال فانون لا يتوجّه إلى مثل هذه الفكرة الموحّدة عن التاريخ ولا إلى مثل هذا المفهوم الواحديّ عن الإنسان. وإحدى الخصائص الأصيلة والمثيرة في كتابه بشرة سوداء، أقنعة بيضاء هي أنّه نادراً ما يؤرّخ التجربة الكولونيالية. فليس ثمّة سردٌ سيّدٌ أو منظورٌ واقعي يوفّر خلفيةً من الوقائع الاجتماعية والتاريخية التي تَبْرُزُ قبالتها مشاكل النفس الفردية أو الجمعية. ومثل هذا الجمع السوسيولوجي التقليدي لـ الذات والمجتمع أو التاريخ والنفس يوضع موضع المساءلة في تعيين فانون للذات الكولونيالية التي أُرْخَتْ في ذلك الحشد متغاير الخواص من نصوص التاريخ، والأدب، والعلم، والأسطورة. فما يراه فانون هو أنَّ الذات الكولونيالية هي على الدوام "مفرطة التحديد من الخارج"[(7)]. ومن خلال الصورة والاستيهام ـ هذان النظامان اللذان يبرزان على نحوٍ انتهاكي على حدود التاريخ واللاوعي ـ فإنَّ فانون يثير مسألة الشرط الكولونيالي بأشدّ ما يكون العمق.

وإذْ يُفْصِحُ فانون عن مشكلة الاغتراب الثقافي الكولونيالي من خلال اللغة التحليلية

= معينة. وعلى سبيل المثال فإن ما شكّل أبستمية عصر النهضة، كما يرى فوكو، هو التشابه .في حين حلّ التصوير أو التمثيل محل التشابه في العصر الكلاسيكي، ليأتي مكانه الإنسان في العصر الحديث. ومن المعروف أن فوكو قد أعلن نهاية الابستمية الحديثة حيث يختفي الإنسان وتبقى اللغة تسجّل حضورها اللغزي. أما الأبستمولوجيا، فهي عند لالاند فلسفة العلوم، أو الدراسة النقدية للمعرفة العلمية وعمل تاريخي يُعنى بدراسة شروط المعارف العلمية. وباختصار فهي تفكير في العلوم يتميز بالنقد التاريخي قصد تحديد العقلانية واختبار مسألة الحقيقة في العلم. ومقابل الابستمولوجيا، فإن أركيولوجيا فوكو تطالب باستقلالها تجاه مختلف العلوم وبانتقاد حتى فكرة العقلانية والحقيقة. أو على الأقل عدم اعتمادها لا كهدف ولا كمصدر.

النفسية الخاصة بالحاجة والرغبة، فإنه يضع موضع المساءلة الجذرية تشكّل كلٍّ من السلطة الفردية والاجتماعية كما تبرزان في خطاب السيادة الاجتماعية. فالفضائل الاجتماعية الخاصة بالعقلانية التاريخية، والتلاحم الثقافي، واستقلال الوعي الفردي تزعم ضرباً من التطابق الطوباوي والمباشر مع الذوات التي تسبغ عليها مكانةً مدنية؛ وأنَّ الدولة المدنية هي التعبير الصميمي عن ميلٍ أخلاقي وعقلاني فطري في العقل البشري؛ وأنَّ الغريزة الاجتماعية هي قَدَر الطبيعة الإنسانية التقدمي، الذي يتمثّل بالانتقال الضروري من **الطبيعة إلى الثقافة** .أما المَنْفَذْ المباشر الذي يفضي من المصالح الفردية إلى السلطة الاجتماعية فيمُوضَع في البنية التمثيلية الخاصة بـ **إرادة عامة - قانون أو ثقافة** - حيث تعكس **النفس والمجتمع** أحدهما الآخر كما في المرآة ويترجمان اختلافهما، بشفافية ودون نقصان، إلى ضَرْب من الكلّية التاريخية. وبالمقابل، فإنّ من غير الممكن أبداً أن يتمّ الاعتراف بأشكال الاغتراب والعدوان الاجتماعي والنفسي - كالجنون، وكراهية الذات، والخيانة، والعنف - على أنّها شروط محدِّدة وتكوينية للسلطة المدنية، أو على أنها تلك المفاعيل المتجاذبة المتأتّية عن الغريزة الاجتماعية ذاتها. فما يحصل على الدوام هو انتحال الأعذار لهذه الأشكال والنظر إليها بوصفها حضورات غريبة، أو استعصاءات في التقدم التاريخي، أو سوء فهم جوهري لما يعنيه **الإنسان**.

وعند فانون، أنَّ مثل هذه الأسطورة عن **الإنسان والمجتمع** تتقوّض من أساسها في الوضعيّة الكولونيالية. فالحياة اليومية تتكشّف عن "مجمّع من الهذيانات" يتوسّط العلاقات الاجتماعية السوية بين ذوات تلك الحياة: "كلٌّ من الزنجي الذي تستعبده دونيته، والأبيض الذي يستعبده تفوقه يسلكان بالمثل تبعاً لتوجّه عصابي"[(8)]. وتنبع حاجة فانون إلى تفسيرٍ تحليلي نفسي من تلك الانعكاسات المنحرفة التي تنعكس بها الفضيلة المدنية في أفعال الحكم الكولونيالي المولّدة للاغتراب: وضوح التحنّط الثقافي في ما يجهر به المستعمِر من طموحٍ لأن يحضّر السكان المحليين أو يحدّثهم، مما يفضي إلى "مؤسساتٍ خامدة عتيقة [تعمل] تحت رقابة المضطهِد وتكون بمثابة كاريكاتور لمؤسساتٍ كانت مثمرة في السابق"[(9)]؛ أو يفضي إلى سريان العنف حتى في تعريف الفضاء الاجتماعي الكولونيالي؛ أو إلى سريان صور الكراهية العرقية الهوامية المحمومة مما تمتصه حكمة الغرب وتعيد إخراجه. والحال، أنَّ هذه الضروب من التداخل، بل التعاون، بين العنف السياسي والعنف النفسي ضمن الفضيلة المدنية، وهذا

الاغتراب ضمن الهوية، هي ما يدفع فانون لأن يصف انشطار فضاء الوعي والمجتمع الكولونيالي بأنّه موسوم بـ "هذيان مانويّ".

وما أودّ الإشارة إليه، هو أنّ الصورة التمثيلية لمثل هذا الانحراف هي صورة إنسان ما بعد التنوير مشدوداً إلى، وليس مُوَاجهاً بـ، انعكاسه الغامض، ظلّ الإنسان المستعمَر، الذي يشطر حضوره، ويشوّه ملامحه، ويخترق تخومه، ويكرر أفعاله عن بعد، ويزرع الاضطراب والقسمة في زمن كينونته. فتعيين الهوية المتجاذب الذي يبديه العالم العنصري ـ حيث يتحرك على مستويين دون أن يعتريه من جرّاء ذلك أدنى ارتباك، كما يقول سارتر عن الوعي المعادي للسامية ـ هو تعيين يعوّل على فكرة الإنسان بوصفها صورته المغتربة؛ لا بمعنى الذات و الآخر بل بمعنى آخرية الذات المنقوشة في رَقّ الهوية الكولونيالية المنحرف. والحال، أنّ تلك الصورة الغريبة للرغبة، التي تنشطر على طول المحور الذي تدور عليه، هي ما يدفع فانون لأن يطرح سؤال التحليل النفسي الخاص برغبة الذات على الشروط التاريخية للإنسان الكولونيالي.

يقول فانون: "إنّ ما يُطْلَق عليه في كثير من الأحيان اسم الروح السوداء هو في حقيقة الأمر من صنع الإنسان الأبيض"[10]. وهذه نقلة تتكلّم كلاماً مختلفاً. فهي تكشف عمّا في العلاقة الكولونيالية ذاتها من ارتياب نفسي عميق: حيث تبدي التمثيلات المنشطرة لهذه العلاقة انقسام الروح والجسد الذي يجسّد اصطناع الهوية، ذلك الانقسام الذي يطول البشرة الهشّة ـ السوداء والبيضاء ـ للسلطة الفردية والاجتماعية. وبذا نكون أمام ثلاثة شروط تشكّل أساساً لفهم سيرورة تعيين الهوية من خلال تحليل بزوغ الرغبة.

أولاً: أن توجد يعني أن تكون في علاقة مع آخريةٍ ما، أن تكون نظرتها أو محلّها. وهذه حاجة تمتد إلى الخارج إلى موضوع خارجي حيث "تغدو علاقةُ هذه الحاجة بمكان الموضوع الذي تدّعيه أساسَ تعيين الهوية"[11]، كما تقول جاكلين روز. وهذه السيرورة واضحة في تبادل النظرات بين المحليّ والمستوطن، هذا التبادل الذي يبني علاقتهما النفسية في ذلك النوع من الاستيهام البارانوي(*) الذي يستوهم تمّلكاً بلا

(*) البارانويا، Paranoia، نوع من الذهان المزمن يتصف بهذيان متفاوت في درجة انتظامه، وبغلبة التأويل، مع غياب ضعف القوى العقلية، وعدم تطوره عموماً باتجاه التدهور. ويتوهّم المصاب بالبارانويا حالات من العشق أو العظمة أو الغيرة أو الاضطهاد. ومن هنا تسميته في بعض الأحيان بجنون العظمة وجنون الاضطهاد.

حدود وكذلك في لغة القلب أو العكس المألوفة في مثل هذا الاستيهام: "حين تلتقي نظراتهما يتحقق [المستوطن] حانقاً، ومتّخذاً وضعية الدفاع، من أنهم يريدون أن يأخذوا مكاننا". وهذا صحيح، لأن ما من محلي إلا ويحلم مرّة في اليوم على الأقل بأن يحلّ مكان المستوطن"[12]. فالرغبة الكولونيالية يُفْصَح عنها على الدوام في العلاقة بمكان الآخر: فضاء التملّك الهوامي الذي لا يمكن لذاتٍ واحدة أن تشغله بمفردها أو بصورة ثابتة، ولذا يسمح الحلم بقلب الأدوار أو عكسها.

ثانياً: إنَّ مكان تعيين الهوية ذاته، حيث يكون واقعاً في إسار التوتر بين الحاجة والرغبة، هو فضاء انشطار. فاستيهام المحليّ هو على وجه الدقّة أن يحتلَّ مكان السيد بينما يحافظ على مكانه، مكان الغضبة المنتقمة التي يغضبها العبد. فالقسمة إلى "بشرة سوداء وأقنعة بيضاء" ليست بالقسمة المُحْكَمة؛ إنها صورة منافقة مزدوجة لكينونةٍ في مكانين على الأقل وفي آنٍ واحد، مما يجعل من المستحيل على الـ èvoluè المحتقَر والنَّهِم (الذي يعاني من عصاب الهجر، كما يقول فانون) أن يقبل دعوة المستعمِر إلى هوية: "أنت طبيب، كاتب، طالب، أنت مختلف، أنت واحد منّا" .فهذا الاستخدام المتجاذب لكلمة "مختلف" . بمعنى أن تكون مختلفاً عن أولئك المختلفين بحيث تغدو مماثلاً . هو المكان الذي يعبّر فيه اللاوعي عن شكل الآخرية، عن ذلك الظلّ المتشبّث من الإرجاء والانزياح. فما يعطي الآخرية الكولونيالية صورتها . براعة ودهاء الإنسان الأبيض منقوشاً على جسد الإنسان الأسود . ليست الذات المستعمِرة ولا الآخر المستعَمر، بل المسافة البينيّة المولِّدة للاضطراب. وبذا، فإنّ المشكلة الحدّية المتعلقة بالهوية الكولونيالية وتقلباتها تبزغ في العلاقة بهذا الموضوع المستحيل.

وأخيراً، فإنَّ مسألة تعيين الهوية ليست أبداً مسألة تأكيد على هويةٍ متعيّنة مسبقاً، ولا هي نبوءة تحقق ذاتها .إنها على الدوام إنتاج صورة للهوية وتغييرٌ للذات باتجاه اتخاذها تلك الصورة. والحاجة إلى تعيين الهوية . أي الحاجة إلى أن تكون مقابلاً لـ آخر – تقتضي تمثيل الذات في نظام الآخرية المولِّد للتباين. فتعيين الهوية، كما يستنتج المرء من الأمثلة الآنفة، هو على الدوام عودةُ صورةٍ للهوية تحمل علامة الانشطار في المكان الآخر الذي منه تأتي. وعند فانون، شأنه شأن لاكان، فإنَّ اللحظات الأساسية لتكرار الذات هذا تكمن في رغبة النظرة وحدود اللغة. إنَّ ذلك "الجوّ من الارتياب أو انعدام اليقين المؤكَّد" الذي يحيط بالجسد ليشهد على وجود هذا الجسد ويهدّد بتمزيق أوصاله.

II

فَلْنُصْغِ إلى صديقي الشاعر عادل جوسَّاوالا من بومباي، وهو يكتب عن "الشخص الضائع" الذي يتعقّب كما الشبح هوية البرجوازية ما بعد الكولونيالية:

ما من شيطانٍ
متدثّر بملفّات مخلوقاته الكهربائية
أو جُنْجَا دِنْ
سوف يُحْضِره أمامك
ولكي ترى رجلاً خفياً أو شخصاً ضائعاً،
لا تثق بأيّ أدبٍ إنجليزي. فذلك
يملؤه بالغرور، ويضيّق عينيه،
ويدغدغ أنيابه. فلا يعود كاليبان(*).
بل رسمة باهتة بقلم رصاص
خلف قميص...
...
همجيّ بلا أية أصباغ مثيرة،
مخلوع الأنياب[13].

وإذْ يخبو هذا الصوت، لنستمع إلى صداه في شعر امرأة سوداء، من سلالة العبيد، وهي تكتب عن الشتات:

بلغنا نصف الكرة الجنوبي
والصيف يدخل مداره
راكضاً من السنة اللهب التي أضاءت السماء
فوق المزرعة.

(*) كاليبان، شخصية من مسرحية شكسبير العاصفة، يمثّل العطالة الأرضية الخالصة والطبيعة المجردة من الثقافة، فهو بري وبدائي ومتوحش.

كنّا شرذمة من المهاجرين
في مشهدٍ أبيض كالزنبق.
...
ذات يوم تعلّمتُ
فنّاً سرّياً،
يُدْعَى الاختفاء.
وأحسبُ أنه يفعل فعله
الآن وأنتم تنظرون
دون أن تروني قطّ...
وحدهما عيناي ستبقيان تراقبان وتتعقّبان،
وتحوّلان أحلامكم
إلى عماء(14).

وإذْ تتلاشى هذه الصورة، وتواصل العينان الفارغتان تحديقتهما المهدِّدة إلى مالا نهاية، لنُصْغِ أخيراً إلى محاولة إدوارد سعيد تأرخة عماء هوية هاتين العينين:

> إنَّ أحد أوجه العالم الألكتروني، ما بعد الحديث، هو أنَّ ثمّة تعزيزاً للصور النمطية التي يُنْظَر من خلالها إلى الشرق... ولئن غدا العالم في متناول المواطن الغربي الذي يعيش في العصر الإلكتروني، فإنَّ الشرق أيضاً قد أصبح أقرب إلى هذا المواطن، ولعلّه لم يَعُدْ الآن أسطورة بقدر ما بات مكاناً تتقاطع فيه المصالح الغربية، وخاصةً الأميركية(15).

إنني أستخدم هذه اللوحات ما بعد الكولونيالية لأنها تتوقّف عند الطرف المتلاشي من تقليدين مألوفين فيما يتعلّق بخطاب الهوية: التقليد الفلسفي الذي ينظر إلى الهوية بوصفها سيرورة من الانعكاس الذاتي في مرآة الطبيعة(الإنسانية)؛ والنظرة الأنثروبولوجية التي ترى اختلاف الهوية الإنسانية متموقعاً في الانقسام إلى **الطبيعة/ الثقافة** .ففي النصّ ما بعد الكولونيالي تعود مشكلة الهوية بوصفها مساءلة مستمرة للإطار، ولفضاء التمثيل، حيث تُوَاجَه الصورة - الشخص الضائع، العين الخفيّة، الصورة النمطية الشرقية - باختلافها، بـ **آخرها** .وهذا الاختلاف، أو **الآخر**، ليس جوهر الطبيعة الصقيل، كيما

نستخدم هذه الصورة التي يقدمها ريتشارد رورتي، ولا هو صوت "استدعاء إيديولوجي" ثقيل، كما يشير لوي ألتوسر.

إنَّ ما يتجسّد على نحوٍ بالغ الحيوية في لحظة التعيين الكولونيالي للهوية هو انشطار الذات في المكان التاريخي الذي تُطْلِقُ منه تلفّظها: "ما من شيطان.../أو جُنْجَا دِن/ سوف يحضره أمامك/ ولكي ترى رجلاً خفياً أو شخصاً ضائعاً،/ لا تثق بأيّ أدب إنجليزي" [التشديد لي]. إنّ ما يُضْفَى عليه طابع درامي في هذه الضروب المتكررة من نفي الهوية، في حذفها العين المبصرة التي يجب أن تتأمّل فيما هو ضائع أو خفيّ، هو استحالةُ ادّعاءِ أصلٍ لـ الذات أو الآخر ضمن تقليد يتصّور الهوية على أنّها الإشباع الذي يوفّره موضوعُ رؤيةٍ كلّي وتام. فمن خلال الإطاحة باستقرار الأنا، الذي يُعَبَّر عنه بالتكافؤ بين الصورة والهوية، يعمل فنّ الاختفاء السري الذي تتكلم عليه الشاعرة المهاجرة على تغيير حتى الحدود والمصطلحات التي ندرك الشخص من خلالها.

وما يعجّل بحدوث هذا التغيير هو الزمنية الخاصّة التي لا يمكن فيها الإحاطة بالذات دون الغياب أو الاختفاء الذي يشكّلها. "الآن وأنتم تنظرون/ دون أن تروني أبداً". بحيث أنَّ الذات تتكلم، وتُرى، من حيث لا تكون؛ وبحيث يمكن للمرأة المهاجرة أن تهدم الإشباع المنحرف الخاص بالتحديقة(*) الذكورية، العنصرية، التي تنكر عليها حضورها، وذلك من خلال تقديم هذه التحديقة مع ضَرْبٍ قلقٍ من الغياب، ومع تحديقة مضادة تردّ على أعقابها وإلى ذاتها تلك النظرة التمييزية التي تنكر على المرأة اختلافها الثقافي والجنسي.

يبدي فضاء الآخر المألوف (في سيرورة تعيين الهوية) خصوصيةً تاريخيةً وثقافيةً نابضةً بالحيوية في انشطار الذات ما بعد الكولونيالية أو المهاجرة. ففي مكان "ضمير

(*) **التحديقة**، gaze ، مصطلح مستمد من التحليل النفسي، وخاصة من تناول لاكان لموضوع الرؤية. فعند لاكان أن التحديقة لا يمكن اختزالها إلى الرؤية البشرية. فهي تسبق هذه الرؤية وتصنعها لكنها تبقى متملصة وغير قابلة للتحديد. فهي تقف في جانب الموضوعات أو الأشياء المنظور إليها أكثر مما تقف في جانب الذوات الناظرة، تقف في جانب الآخر أكثر مما تقف في جانب الذات، تعمل على إخضاع الذات أكثر مما توفر لها التسيّد. وباختصار، فإن لاكان يقدّم التحديقة كقوة خارجية تشكّل الذات.

المتكلم" . المتمأسس في إيديولوجيات الأدب الإنجليزي البصرية والتي تحيل إلى المؤلِّف أو في فكرة "التجربة" القائمة في ضروب التناول التجريبي لتاريخ العبودية. يظهر التحدي المتمثّل في رؤية ما هو خفيّ، النظرة التي لا تستطيع أن "تراني"، مما يخلق مشكلةً معينة تطول موضوع التحديقة الذي يشكّل مرجعاً إشكالياً للغة الذات. فحذف العين، المُمَثَّل في سردٍ من النفي والتكرار . **ما من... لا... أبداً** - يلحُّ على أنَّ عبارة الهوية لا يمكن التلفّظ بها، اللهم إلا بوضع العين/ الأنا في الموقع المستحيل للنطق .**فأن ترى** شخصاً ضائعاً، أو **أن تنظر إلى الخفاء**، يعني أن تلحّ على ما لدى الذات من حاجةٍ **متعديةٍ** إلى موضوع **مباشر** لتأمّل الذات، وإلى موضعٍ للحضور يحفظ موقعها النطقيّ المتميّز qua subject. أن ترى **شخصاً ضائعاً** يعني أن **تنتهك** تلك الحاجة؛ ذلك أنَّ "ضمير المتكلم" في موقعِ تسيّدِهِ هو، **في الآن ذاته**، مكان غيابه، مكان **إعادة** حضوره أو تقديمه(*). إننا نشهد اغتراب العين من خلال صوت الدالّ بينما تبزغ الرغبة البصرية (أن تنظر/ أن يُنْظَر إليك) وتُمْحَى في **خداع الكتابة**:

بل رسمةٌ باهتة بقلم رصاص
خلف قميص،
أو سترة دارجة أو ربطة عنق
إذا ما لفت انتباه عينك
فسوف يتقدّم منك هادراً مثل طائرة .
همجي بلا أية أصباغ مثيرة،
مخلوع الأنياب.

لماذا يخفق الشخص المرسوم على نحوٍ باهت بقلم رصاص في أن يلفت انتباه عينك؟ ما سرّ الخفاء الذي يمكّن المرأة المهاجرة من أن تَنْظُر دون أن تُرَى؟

إن ما يُسْتَنْطَق هنا لا يقتصر على صورة الذات وحدها، بل يمتد ليطول المكان الخطابيّ والمعرفيّ الذي تُطْرَح منه أسئلة الهوية على المستوى الاستراتيجي

(*) التعبير الذي يستخدمه هومي بابا هنا هو re-presentation مع التشديد على re. ويدلّ الفصل بين الكلمتين على إعادة الحضور أو التقديم، أما إذا أغفلنا الفصل فنكون أمام معنى التمثيل.

والمؤسساتي. فهذه القصيدة في تقدّمها لا تني تُمَوْقِعُ"كَ" في الفضاء بين سلسلة من الأماكن المتناقضة التي تتواجد معاً. فتجد نفسك في الموضع الذي تُثار فيه الصورة النمطية وتُمْحَى في الوقت ذاته، وتجد نفسك في المكان حيث يكون الأدب الإنجليزي entstellt في التنكّر الساخر الذي يبديه تكراره الهندو ـ أنجليكاني. والحال، أنّ من الواجب التفكير بهذا الفضاء من إعادة النقش خارج تلك الفلسفات الميتافيزيقية الخاصة بالشكّ الذاتي، حيث تكون آخرية الهوية هي الحضور القلق في داخل الذات لنوعٍ من التوتر الوجودي الذي يظهر حين تنظر على نحوٍ فيه مخاطرة في مرآةٍ مغبشة.

إنَّ ما لا تحلّه خطابات ما بعد البنيوية، بل إنّ ما تمحوه هذه الخطابات على نحوٍ عميق، هو منظور العمق الذي ينعكس من خلاله تأصيل الهوية في الاستعارات الصقيلة المتعلّقة بالمرآة وسردياتها المحاكاتية أو الواقعية. فتحوّلُ إطار الهوية من حقل للرؤية إلى فضاء للكتابة يستنطق البعد الثالث الذي يسبغ عمقاً على تمثيل الذات والآخر؛ عمق المنظور الذي يدعوه السينمائيون بالجدار الرابع، ويصفه منظُرو الأدب بأنه الشفافية التي تبديها الميتا سرديات الواقعية. وإنَّ بارت ليشخّص ذلك بألمعية على أنّه l'effet du rèel، البعد الجيولوجي العميق[16] للتدليل، والذي يتحقق باحتجاز الدالول اللغوي في وظيفته الرمزية .ففضاء الوعي الرمزي، الذي هو فضاء ثنائي أو ذو جانبين، يضفي امتيازاً كبيراً، كما يقول بارت، على التشابه، ويبني علاقةَ تشابهٍ أو قياسٍ بين الدال والمدلول تتجاهل مسألة الشكل، وتخلق بعداً شاقولياً ضمن الدالول. وبذا يكون الدالّ في هذه الترسيمة محدَّداً مسبقاً وعلى الدوام من قبل المدلول، ذلك الفضاء المفاهيمي أو الواقعي المتموقع قبل فعل التدليل وخارجه.

ومن وجهة نظرنا، فإنَّ أهمية الشاقولية تنبع من إلقائها الضوء على ذلك البعد العمقي الذي يمدّ لغة الهوية بإحساسها بالواقع؛ أي بمقياس لـ "ضمير المتكلم في حالة المفعولية"(*)، الذي يبزغ من اعتراف بجوانيتي، بعمق شخصيتي، وعمق شخصي، كيما نذكر بضعاً وحسب من تلك الخصائص التي عادةً ما نفصح من خلالها عن وعينا لذواتنا. والحال، أنَّ سجالي حول أهمية العمق في تمثيل صورةٍ للذات موحّدةٍ تؤيده

(*) وضعتُ "ضمير المتكلم" إزاء "I" و "ضمير المتكلم في حالة المفعولية" إزاء "me".

تلك الصياغة الحاسمة الشهيرة التي قدّمها التراث التجريبي الإنجليزي بخصوص الهوية الشخصية.

فالمعايير الشهيرة التي قدّمها جون لوك فيما يتعلّق بتواصل الوعي أو استمراريته تمكن قراءتها على نحوٍ مشروع تماماً في مدوّنة التشابه والقياس الرمزية. ذلك أنَّ تشابه أو تطابق كائنٍ عقلانيٍ ما يتطلب وعياً بالماضي هو وعي حاسم بالنسبة لهذا السجال. "بقدر ما يمكن لهذا الوعي أن يمتد **إلى الخلف** باتجاه أي فعل أو تفكير سابق، فإن هذا هو المدى الذي تبلغه هوية ذلك الشخص". وهو على وجه الدّقة البعد الثالث الموحِّد. ففاعلية **العمق** تجمع معاً في علاقة قياس أو مشابهة (وبإغفالٍ للاختلافات التي تبني الزمنية والتدليل) "ذلك الوعي ذاته الذي يوحّد تلك الأفعال المتباعدة لدى الشخص ذاته، مهما كانت المواد المسهمة في إنتاج هذه الأفعال" [التشديد لي] [17].

ويشبه توصيف بارت لـ **الدالول ـ بوصفه ـ رمزاً** اللغةَ التي نستخدمها في تحديد الهوية. وهو يلقي الضوء، في الوقت ذاته، على المفاهيم الألسنية الملموسة التي يمكن أن نضع أيدينا من خلالها على الكيفية التي تغدو بها لغة الشخصية مفعمةً برؤية العمق أو وضوحه.وهذا ما يجعل لحظة وعي الذات منكسرة وشفافة في آنٍ معاً؛ وما يجعل سؤال الهوية متوازناً دوماً وعلى نحوٍ غامض وغير محسوم بين الظل والجوهر. فالوعي الرمزي يعطي الدالول (دالول **الذات**) إحساساً بالاستقلال والانفراد "كما لو أنه يقوم بذاته في العالم" مضفياً بذلك ميزةً على فرديةٍ وواحديةٍ يعبّر عن تكاملها غنىً معين في التوتر والتنافر. ويدعو بارت ذلك هيبة أسطورية، تكاد أن تكون طوطمية "في شكلها الذي لا تكفّ عن تخطّيه قوةُ محتواه وحركته؛ ليس شكلاً من الاتصال بقدر ما هو أداة (فاعلة) من أدوات الإسهام"[18].

إن صورة الهوية الإنسانية هذه، بل والهوية الإنسانية بوصفها **صورة** ـ وكلتاهما تمثّلان إطارين مألوفين أو مرآتين مألوفتين للذاتية التي تتكلمّ من قرارة الثقافة الغربية ـ منقوشتان في دالول التشابه. فعلاقة التشابه أو القياس توحّد تجربة وعي الذات بإيجادها، ضمن مرآة الطبيعة، ذلك اليقين الرمزي الخاص بدالول الثقافة والمرتكز إلى ضَرْبٍ من "القياس على ما نضطر إليه من تصديقٍ لدى النظر إلى موضوع أو شيء ما"[19]. وهذا، كما يقول رورتي، جزء من هَجْسِ الغرب الذي مفاده أنَّ علاقتنا الرئيسة

بالموضوعات وبأنفسنا مشابهة للإدراك البصري. ولعل الأبرز بين مثل هذه التمثيلات هو انعكاس الذات الذي يتطور في الوعي الرمزي للدالول. فهو يرسم الفضاء الخطابي الذي ينبثق منه الأنا الواقعي (بوصفه تأكيداً على تأصّل الشخص في البداية) ليتوانى بعد ذلك مرجِّعاً ومردَّداً ـ **الأنا الواقعي؟**ـ بنوع من مساءلة الهوية.

تتمثّل غايتي هنا في أن أحدّد فضاء نقش الهوية أو كتابتها، أبعد من الأعماق البصرية الخاصة بدالول بارت الرمزي. فتجربةُ صورة الذات المشتّتة تتخطّى التمثيل بوصفه وعي التشابه القائم على القياس. وهذا ليس شكلاً من التناقض الديالكتيكي، أو من وعي التناحر بين السيد والعبد، مما يمكن حذفه والتعالي عليه. بل إنَّ مأزق الوعي أو معضلته التي تبدو بمثابة تجربةٍ ما بعد حداثية نموذجية أو تمثيلية هي ضَرْب خاص من استراتيجية الازدواج.

ففي كلّ مّرة تحدث فيها المواجهة مع الهوية عند الحدّ الذي يتخطّى فيه شيءٌ ما إطارَ الصورة، فإنَّ هذا الشيء يفلت من العين، ويُفْرِغ الذات بوصفها موقعاً للهوية والاستقلال، ويترك ـ وهذا هو الأهم ـ أثراً مقاوماً، بقعة من الذات، دالول مقاومة. فنحن لم نعد إزاء مشكلة الكينونة الأنطولوجية بل إزاء الاستراتيجية الخطابية الخاصة بلحظة الاستنطاق، تلك اللحظة التي تغدو فيها الحاجة إلى تعيين الهوية إجابةً عن أسئلة أخرى تتعلّق أساساً بالتدليل والرغبة، والثقافة والسياسة.

وبدلاً من الوعي الرمزي الذي يسبغ على دالول الهوية تكامله ووحدته وعمقه، فإننا نواجه بُعْدَاً من الازدواج؛ تحييزٌ للذات أو وضع لها في فضاءٍ يسدّه ذلك المنظور الوهمي الخاص بما دعوته بـ "البعد الثالث" لإطار الهوية المحاكاتي أو صورتها البصرية. فصورة الصنو أو النظير ـ التي ألتفتُ إليها الآن ـ لا يمكن أن تكون محتواةً ضمن دالول التشابه القائم على القياس؛ فهذا الأخير، وكما يقول بارت، لا يطوّر بعده الطوطمي، الشاقولي إلاّ لأنَّ "ما يهمّه في الدالول هو المدلول: فالدالّ عنصر محدَّد على الدوام"[20]. أمّا في الخطاب ما بعد البنيوي، فإنّ أولوية الدالّ (ولعبه) تكشف فضاء الازدواج (لا العمق) الذي يمثّل مبدأ الإفصاح ذاته عن الخطاب. والحال، أنَّ فضاء النطق هذا هو الفضاء الذي تدخل عبره مشاكل المعنى والكينونة خطابات ما بعد البنيوية، وذلك بوصفها إشكالية تذوّتٍ وتعيينٍ للهوية.

وما يظهر في القصيدتين السابقتين، بوصفه الرسمة الباهتة لسترةٍ أو ربطةِ عنقٍ دارجةٍ، أو بوصفه العين المرعبة الناقمة التي لا تجسيد لها، لا ينبغي أن يُقْرَأ على أنّه كَشْفٌ لحقيقةٍ مكبوتةٍ ما من حقائق النفس/ الذات ما بعد الكولونيالية. ففي عالم النقوش المزدوجة الذي دخلناه الآن، في فضاء الكتابة هذا، لا يمكن أن تكون هنالك تلك المباشرة أو الفورية التي يتّسم بها منظورٌ بصري، ولا تلك التجليات وجهاً لوجه في مرآة الطبيعة. فما يواجهك، أيها القارئ، في لوحة البرجوازي ما بعد الكولونيالي الناقصة - ما يبدو مثل المثقف المتروبوليتاني على نحوٍ فيه غرابة - هو تجاذب رغبتك في الآخر: "أنت! أيها القارئ المنافق! - يا شبيهي، - يا أخي!"(*).

وهذا التعكّر أو الاضطراب في نظرتك التلصّصية يجسّد تعقيد وتناقضات رغبتك في أن ترى، وأن تثبّت، الاختلاف الثقافي في موضوعٍ أو شيءٍ واضح قابل للاحتواء. وما يجعل الرغبة في الآخر مزدوجة هو الرغبة القائمة في اللغة، تلك الرغبة التي تشطر الاختلاف بين الذات والآخر بحيث يكون كلّ موقع من هذين الموقعين جزئياً، غير مكتفٍ بذاته. وكما بيّنت للتوّ في لوحة الشخص الضائع، فإنَّ مسألة تعيين الهوية ذاتها لا تظهر إلاّ بينيّاً، بين الإنكار والتحديد. فهي تُؤَدّى في الصراع المتوتر بين الحاجة الأبستمولوجية البصرية إلى معرفة الآخر وتمثيله في فعل الإفصاح والنطق.

> انظري، زنجي... ماما، انظري الزنجي! أنا خائفة... ما عدت أستطيع أن أضحك، فأنا أعرف أصلاً أين هي الأساطير، والقصص، والتاريخ، وقبل كلّ ذلك التاريخية... ومن ثمّ، فإنّ الترسيمة الجسدية، وقد تمّ اقتحامها في مواضع متعددة، تتمعّج، وتحتلّ مكانها ترسيمة عرقية بحسب لون البشرة.... لم تعد المسألة مسألة أنني أدرك جسدي بصيغة الشخص الثالث أو ضمير الغائب بل بصيغةٍ مثلّثة.... أنا مسؤول عن جسدي، عن عرقي، عن أسلافي[21].

يكشف كتاب فانون بشرة سوداء، أقنعة بيضاء عن ازدواج الهوية: عن الاختلاف بين الهوية الشخصية بوصفها إلماعاً إلى واقعٍ، أو حَدْسَاً بكينونةٍ، ومشكلة تعيين الهوية

(*) عبارة بودلير الشهيرة.

بوصفها مشكلة تحليلية نفسية لا تني تلتمس سؤال الذات: "ما الذي يريده إنسانٌ ما؟" فظهور الذات الإنسانية المؤصَّلة اجتماعياً ونفسياً يتوقف على نفي وجود سرد أصلي يومي إلى التحقّق والإنجاز، أو وجود تزامن تخيّلي بين المصلحة أو الغريزة الفرديتين **والإرادة العامة**. فمثل هذه الهويات الثنائية، المؤلّفة من جزئين، تعمل في نوعٍ من الانعكاس النرجسي لـ **الواحد** في **الآخر**، حيث تواجهها في لغة الرغبة سيرورة التعيين التحليلي النفسي للهوية. فالهوية، من حيث تعيينها، ليست نتاجاً قَبْلياً، ولا مكتملاً؛ فهي ليست سوى تلك السيرورة الإشكالية الدائمة من النفاذ إلى صورةٍ للكلّية. أما الشروط الخطابية لصورة التعيين النفسية هذه فيمكن توضيحها لو فكّرنا بالمنظور المحفوف بالمخاطر الخاص بمفهوم الصورة ذاتها. ذلك أنَّ الصورة ـ بوصفها موضع تعيين للهوية ـ هي موضع تجاذب. فتمثيلها منشطر مكانياً على الدوام ـ إذْ **تُحْضِر** شيئاً **غائباً** – فضلاً عن كون هذا التمثيل مُرْجَأً أو مُؤَجَّلاً زمانياً: إذْ إنّها تمثيلٌ لزمنٍ هو في مكانٍ آخر على الدوام، أو هو ضَرْبٌ من التكرار.

ليست الصورة أبداً سوى **ملحق** بالسلطة والهوية؛ فلا ينبغي بأيّ حال من الأحوال أن تُقْرَأ محاكاتياً بوصفها مظهراً لواقع. وليس النفاذ إلى صورة الهوية ممكناً أبداً إلا بـ **نفي** أي إحساس بالأصالة أو الكمال؛ فسيرورة الانزياح والتباين (الغياب/ الحضور، التمثيل/ التكرار) تحوّل صورة الهوية إلى واقعٍ حدّي قائم على عتبة الشعور. فالصورة هي في آنٍ معاً ضَرْبٌ من الاستبدال الاستعاري، أو ضَرْبٌ من وهم الحضور، مثلما هي، بالقَدْر ذاته، ضَرْبٌ من الكناية، أو ضَرْبٌ من الدالول على غيابها وضياعها. والحال، أنّ هذا الحدّ للمعنى والكينونة، هذا الحدّ للآخرية المتحولة ضمن الهوية، هو على وجه التحديد ذلك المكان الذي يطلق منه فانون سؤاله: "ما الذي يريده إنسان أسود؟"

> حين يواجه وعي الذات مقاومةً من الآخر، فإنه يخضع لتجربة الرغبة. ما إنْ أرغب حتى أطالب بأن أُؤْخَذ في الحسبان. فأنا لست مجرّد هنا والآن مختوماً عليَّ في الشيئية. إنني أخصُّ مكاناً آخر وشيئاً آخر. وأطالب بأن يُلْحَظ نشاط النفي الذي أقوم به بقدر ما أسعى وراء ما يتعدّى مجرد الحياة.

إنني أشغل حيّزاً. أتحرك صوب الآخر... والآخر المتلاشي، معادٍ، غير أنّه ليس كتيماً، شفاف، غير أنّه ليس موجوداً، لقد اختفى. نُوَار[22].

ومن الفراغ الطافح لهذا الدوار يطلق فانون جوابه: يريد الإنسان الأسود مواجهة الآخرية تلك المواجهة التي تضفي عليها طابع الموضوع؛ ففي النفس الكولونيالية ثمّة إنكار لا واعٍ للحظة الرغبة التي تنفي، وتشطر. وينبغي ألاّ يُصَوَّر مكان **الآخر**، كما يشير فانون في بعض الأحيان، على أنّه موضع ظاهراتي ثابت يقف قبالة الذات، ويمثّل وعياً غريباً ثقافياً. بل ينبغي رؤية **الآخر** على أنّه النفي الضروري لهويةٍ أصلية - ثقافية أو نفسية - مما يُدْخِل منظومةَ التباين التي تمكّن من التدليل على الثقافي بوصفه واقعاً لغوياً، ورمزياً، وتاريخياً. وكما أشرت، فإنّه ما دامت ذات الرغبة ليست مجرد ذاتي بأيّ حال من الأحوال، فإنَّ **الآخر** ليس مجرّد ذاته بأي حال من الأحوال، ليس مجرد واجهة لهوية، أو حقيقة أو سوء فهم.

وإذا ما كان **الآخر**، بوصفه مبدأً لتعيين الهوية، يسبغ درجةً من الموضوعية، فإنَّ تمثيله - سواء كان سيرورة **القانون** الاجتماعية أم سيرورة الأوديب النفسية - متجاذب على الدوام، يزيح النقاب عن ضَرْبٍ من العوز والافتقار. وعلى سبيل المثال، فإنَّ التمييز الشائع في الكلام بين حرفيّة **القانون** وروحه ينمّ على آخرية **القانون** ذاته؛ فتلك المنطقة الرمادية الملتبسة بين العدالة والإجراء القضائي هي، بالمعنى الحرفي، منطقةُ تنازعٍ في الأحكام. وفي لغة التحليل النفسي، فإنَّ **قانون الأب** أو الاستعارة الوالدية لا يمكن أن تؤخَذ حرفياً. فهي سيرورة استبدال وتبادل تنقش مكاناً للذات منضبطاً، وفارضاً للضبط؛ غير أنَّ ذلك النفاذ الاستعاري إلى الهوية هو على وجه التحديد مكان التحظير والكبت، وصراع السلطة. وبذا يكون تعيين الهوية، كما تعبر عنه **الرغبة في الآخر**، هو على الدوام مسألة تأويل، ذلك أنه تحديد مرواغ ومتملص لذاتي على أنها ذات ما، وحذفٌ لشخص ومكان.

وإذا ما كانت قوة الآخر المحدثة للتباين هي سيرورة التدليل على الذات في اللغة وإضفاء طابع الموضوع على المجتمع في **القانون**، فكيف يمكن إذاً لـ **الآخر** أن يختفي؟ هل يمكن للرغبة التي هي روح الذات المحركة، أن تتلاشى وتزول بأي حال من الأحوال.

III

إشارة لاكان الرائعة، على الرغم من استغلاقها، إلى أنَّ "الآخر رحمٌ ذو مدخلين"[23]، ينبغي فهمها بمثابة محو جزئي لـ منظور العمق الخاص بالدالول الرمزي؛ فمن خلال تداول الدال في ازدواجه وانزياحه، نجد أنه لا يتيح للدالول أيَّ انقسام ثنائي، متساوي الطرفين، إلى شكل/ محتوى، أو بنية فوقية/ بنية تحتية، أو ذات/ آخر. وإذا لم نفهم تجاذب رغبة الآخر وتناحرها، فإننا لن نستطيع أن نتفادى حالة التبنّي السهل والمتزايد للفكرة الخاصة بـ آخر متجانس، وأن نستبدلها بسياسات الهوامش والأقليات الاحتفالية، القائمة على المعارضة.

تجسّد كتابة القصيدتين اللتين أوردتهما أداء ازدواج الهوية وانشطارها؛ فهو واضح في اللعب على الأشكال الكنائية الخاصة بـ "الضياع" و "الخفاء" حيث تدور حولها مساءلة الهوية في هاتين القصيدتين. كما تفصح عن هذا الأداء تلك الحالات من التكرار التي تسم في آنٍ معاً كلاً من إمكانية الهوية واستحالتها، حضورها وغيابها. "وحدهما عيناي ستبقيان تراقبان وتتعقبان"، هكذا تحذّر ميلينغ جنْ إذ يغدو ذلك الموضوع الجزئي(*) المهدِّد، العين المفصولة عن الجسد ـ العين الشريرة ـ ذاتاً لخطاب عنيف من السخط. فهنا يمحو الغضب الشبحيّ و (ما قبل) التصويري الهويات الطبيعية للأنا والنحن التي تسرد في القصيدة تاريخاً تقليدياً، بل واقعياً من الاستغلال الكولونيالي والعنصرية المتروبولية.

تنقش لحظة الرؤية المعتقلة في العين الشريرة ضرباً من السرمدية، أو تَجَمُّد الزمن ـ "ستبقيان / تراقبان وتتعقبان" ـ الذي لا يمكن تمثيله إلا بتدمير العمق الذي يترافق مع دالول الوعي الرمزي. وهو عمق يتأتى عمّا يصفه بارت بأنه علاقة القياس بين شكل سطحي أو ظاهري و Abgrund كثيف: "علاقة الشكل والمحتوى [على نحو] ما

(*) الموضوع الجزئي، part object ، هو في التحليل النفسي، نمط من الموضوعات تستهدفها النزوات الجزئية التي لا تتخذ شخصاً بمجمله كموضوع للحب. ويتعلق الأمر أساساً بأجزاء من الجسد سواء كانت واقعية أم استيهامية أو بما يعادلها رمزياً. حتى إنه يمكن لشخص ما أن يتماهى أو يُماَهى (من قبل الغير) بموضوع جزئي.

يجددها الزمن (التاريخ)؛ البنية الفوقية على نحو ما تطفو عليها البنية التحتية، دون أن نتمكن أبداً من وضع أيدينا على البنية ذاتها"[24].

لا يمكن للعينين اللتين تبقيان ـ العينان بوصفهما نوعاً من **البقية** التي تُنتِجُ سيرورة من التكرار ـ أن تكونا جزءاً من هذا التجديد السخي والتقدمي الذي يجدده الزمن أو التاريخ. إنهما دالولان على بنية **كتابة** التاريخ، **تاريخ** شعرية الشتات الكولونيالي، مما لا يمكن للوعي الرمزي أن يلتقطه أبداً. والأهم من ذلك بعد، أن هاتين العينين الجزئيتين تشهدان على كتابة امرأة للشرط ما بعد الكولونيالي. فدورانهما وتكرارهما يحبطان كلاً من الرغبة التلصصية في ثبات الاختلاف الجنسي والرغبة الفيتشية في الصور النمطية العنصرية. ذلك أن تحديقة العين الشريرة تغرّب كلاً من أنا العبد الساردة وعين السيد المراقِبة. وهي تنزع استقرار أية استقطابات أو ثنائيات مبسَّطة ـ **الذات / الآخر** ـ في إشارتها إلى ممارسة القوة، كما تمحو البعد القياسي أو التشابهي في الإفصاح عن الاختلاف الجنسي. فهي فارغة من ذلك العمق الشاقولي الذي يخلق تشابهاً طوطمياً بين الشكل والمحتوى (Abgrund) على نحو ما يجدده ينبوع التاريخ ويملؤه من جديد إلى ما لانهاية. والعين الشريرة ـ شأن الشخص الضائع ـ ليست شيئاً بحد ذاتها؛ **وبنية الاختلاف** هذه هي ما يُنْتِجُ هجنة العرق، والجنس في الخطاب ما بعد الكولونيالي.

إن حذف الهوية في مجازات "فن الاختفاء السري" التي يتكلم منها هؤلاء الكتاب ليس أونطولوجيا من الافتقار أو النقص تغدو، في جانبها الآخر، ضرباً من الحاجة النوستالجية إلى هوية متحررة، غير مقموعة. وما يضفي على العين الشريرة أو الشخص الضائع معنييهما هو الفضاء والزمن الغريبان بين تلك اللحظتين من الكينونة اللتين يتم التدليل على اختلافاتهما المتفاوتة ـ إذا ما أمكن تخيّل مثل هذا المكان ـ في سيرورة التكرار. فهاتان الصورتان اللتان لا معنى لهما في ذاتهما/ بوصفهما ذاتهما، تطلقان حالةً من التخطي البلاغي للواقع الاجتماعي وللواقع النفسي الخاص بالاستيهام الاجتماعي. أما قوتهما الشعرية والسياسية فتبرز، لا من خلال التشابه بالمعنى الذي يضفيه عليه بارت، بل من خلال استراتيجية معينة من الرياء والازدواج، كان لاكان قد أحكم الكلام عنها بوصفها "سيرورة قيام فجوة" يتم ضمنها إنتاج علاقة الذات بـ الآخر[25]. والرياء الرئيس الذي يبديه الشخص الضائع المرسوم بالرصاص أمام أعينكم، أو الذي تبديه عينا المرأة اللتان تراقبان وتتعقبان، يتمثّل في أن هاتين الصورتين، على

الرغم من ظهورهما على شيء من الثبات والنهائية في الحاضر، كما لو أنهما الكلمة الفصل فيما يخصّ الذات، فإنهما لا تستطيعان أن تعيّنا الهوية أو تسائلاها بوصفها حضوراً، ذلك أنها خُلقَتْ في تجاذبِ زمنٍ مزدوج من التكرار "يربك سيرورة الظهور باقتلاعه أي زمن منظَّم عند مركز الحاضر"[26]، كما تقول عبارة ديريدا الموفَّقة. أما مفعول هذا الإرباك، في القصيدتين كلتيهما، فيتمثَّل في إطلاق مبدأ اللاحسم في التدليل على الجزء والكل، الماضي والحاضر، الذات والآخر، بحيث لا يمكن أن يكون ثمة نفي للاختلاف أو تعالٍ عليه.

إن تسمية الشخص الضائع بالـ "همجي بلا أية أصباغ مثيرة" هي مثال على ما نحن فيه. فهذه العبارة، التي تقال في نهاية قصيدة عادل جوسّاوالا، لا تعيدنا إلى الخطاب الاستشراقي المفعم بالصور النمطية وبالغرائبية ـ جُنْجَا دِنْ ـ المحفوظة في تاريخ الأدب الإنجليزي، ولا تتيح لنا أن نحسم أمر رسمة الشخص الضائع كما نشاء. فالقارئ متموقع ـ شأنه شأن النطق بسؤال الهوية ـ في فضاء غير محسوم بين "الرغبة والتحقّق، بين ارتكاب الجريمة وتذكّرها ليس في المستقبل ولا في الحاضر، بل بين الاثنين"[27]. فالصور النمطية الاستشراقية المكررة وماضيها الإمبريالي يُمَثَّلان، أو يحضران ويُقَدَّمَان ثانية على مستوى الدلالة، ضمن الزمن ذاته والتلفظ ذاته اللذين يتمُّ فيهما نفي تمثيلاتهما على مستوى التركيب والنحو: "بلا أية أصباغ مثيرة / مخلوع الأنياب". ومن ذلك المحو، في تكرار تلك "اللا"، دون أن يُفْصَح عنها في العبارة ذاتها، يظهر حضور الشخص الضائع المرسوم على نحو باهتٍ بقلم الرصاص، والذي هو in absentia، حاضر في الهمجية ويشكّل مكوّناً من مكوناتها على السواء. فهل يمكنك أن تحكي قصة البرجوازي ما بعد الكولونيالي وقصة النخبة الثقافية الغربية كلاً على حدة؟ كيف لتكرار قسم من أقسام الكلام ـ لا! ـ أن يحوّل صورة المدنيّة إلى صنو أو نظير للهمجية؟ ما الدور الذي يلعبه خداع الكتابة ومكرها في إثارة صور الهوية الباهتة هذه؟ وأخيراً، أين نقف **نحن** في ذلك الصدى الغريب بين ما يمكن وصفه بتوهين الهوية أو تبهيتها وصورها الزائفة؟

تحتاج هذه الأسئلة إلى جواب مزدوج. فقد طرحتُ في كلٍ منها مشكلةً نظرية من حيث مفاعيلها السياسية والاجتماعية. وما حاولت أن أستكشفه في ترجّحي بين نسيج الشعر ونصّية معينة من نصّيات الهوية هو التخم أو الحدّ بين هذه الأسئلة. ويمكن لأحد

الأجوبة عن أسئلتي هذه أن يتمثّل في القول إننا نقف الآن في مكان من السجال ما بعد البنيوي حيث يمكن أن نرى ازدواجية الأسس التي يقوم عليها هذا السجال ذاته: ذلك الضرب الغريب من التماثل - في - الاختلاف، أو تغاير الهوية مما تتكلم عليه هذه النظريات، ومما تتصل من خلاله واحدتها بالأخرى، بألسنةٍ متشعبةٍ، كيما تشكّل تلك الخطابات التي ندعوها ما بعد حداثية. فبلاغة التكرار أو الازدواج التي حاولت أن أتعقبها تبدي عن فن الصيرورة من خلال منطق كنائيّ معين يتكشّف في "العين الشريرة" أو "الشخص الضائع". والكناية التي هي شكل من أشكال التجاور أو التماس الذي يشير إلى الجزء قاصداً به الكل (أو يُحِلُّ عيناً محلّ أناً)، لا ينبغي أن تُقْرَأ على أنها شكل من الاستبدال أو التكافؤ البسيط. بل ينبغي أن يُفْهَم تداولها الجزء والكل، والهوية والاختلاف، على أنه حركة مزدوجة تتبع ما يدعوه ديريدا منطق "الإضافة" أو لعبها:

> فإذا ما كانت تمثّل صورة وتصنعها، فذلك من خلال افتقارها المسبق إلى حضور. فالإضافة [العين الشريرة]، التي هي بمثابة تعويض ونيابة، هي ملحق، أو حالة تابعة **تقع - في - موقع**(*). وهي بوصفها بديلاً [شخصاً ضائعاً] لا توفّر أي ارتياح، فمكانها المخصّص لها في البنية تخصّصه لها علامة فراغ. إنها شيءٌ في مكانٍ لا يمكن أن يمتلئ بذاته... إلا إذا ترك لذاته أن تمتلئ عبر الدالول وبالوكالة(28).

وإذْ أوضحتُ، من خلال قراءتي القصيدتين الآنفتين، ما تتسم به الذات من طبيعة مضافة أو ملحقة، فإنني أودّ الآن أن أركّز على حالة التبعية التي تتسم بها الكناية، التي هي بمثابة **الوكيل** لكلٍّ من الحضور والحاضر: لكلٍّ من الزمن **(يقع)** والفضاء **(يقع في موقع)** في آن معاً. والحال، أنَّ مفهمة هذا الازدواج المعقد لكلٍّ من الزمن والفضاء، بوصفه موقع النطق والشرطية الزمنية للخطاب الاجتماعي، هي مصدر إثارة الخطابات ما بعد البنيوية وما بعد الحداثية مثلما هي مصدر تهديدها في الآن ذاته. فما مقدار اختلاف هذا التمثيل للدالول عن الوعي الرمزي حيث يعمل الزمن (بوصفه Abgrund التاريخي)

(*) تعني take place في الإنجليزية يحدث أو يقع. أما (take - the - place) فتعني (يقع - في - موقع) أو يتخذ محلاً. والمراد قراءة المعنيين في العبارة ذاتها.

على تجديد علاقة الشكل بالمحتوى إلى ما لانهاية، كما قال بارت؟ مرة أخرى نجد المثال في العين الشريرة، التي تسعى لأن تطيل التحديق في التاريخ الخطي المتواصل وتحوّل حلمه التقدمي إلى عماء كابوسي. فما تدعوه ميلينغ جنْ "فن الاختفاء السري" يخلق أزمة في تمثيل الشخصية ويطلق، في اللحظة الحرجة، إمكانية الهدم السياسي. فالخفاء يمحو الحضور الذاتي لتلك "الأنا" التي تعمل من خلالها المفاهيم التقليدية المتعلقة بالفاعلية السياسية والتسيّد السردي. وما **يقع (في) موقع**، بالمعنى الذي يضفيه ديريدا على الإضافة، هو العين الشريرة المفصولة عن الجسد، الحالة التابعة، التي تطلق انتقامها من خلال دورانها، **دون أن تُرَى**. إنها تخترق الحدود بين السيد والعبد؛ وتكشف عن فضاء بينيّ بين موقعي القصيدة، نصف الكرة الجنوبي الخاص بالعبودية، ونصف الكرة الشمالي الخاص بالشتات والهجرة، حيث يغدو هذان العالمان مزدوجين على نحو غريب في السيناريو الهوامي الذي يجترحه اللاوعي السياسي. وهذا الازدواج يقاوم الرابطة السببية التقليدية التي تفسّر العنصرية المتروبولية بأنها نتيجة التحيّز والتحامل التاريخي لدى الأمم الإمبريالية. فما يشير إليه هذا الازدواج هو إمكانية قيام فَهْم جديد لكلا شكلي العنصرية، فَهْمٌ يرتكز على بنيتيهما الرمزيتين والمكانيتين المُشتركتين ـ بنية فانون المانوية ـ اللتين يُفْصَح عنهما ضمن علاقاتٍ زمنية وثقافية مختلفة وضمن علاقاتِ قوةٍ مختلفة.

تهدم الحركة **اللاديالكتيكية** التي تتحركها الحالة التابعة أيَّ ترتيب ثنائي أو إلغائي للقوة والدالول؛ فهي ترجئ موضوع النظرة ـ "الآن وأنتم تنظرون / دون أن تروني أبداً" ـ وتمنحه حركةً استراتيجية يمكن أن نسميها هنا، على سبيل القياس والمشابهة، بحركة دافع الموت. فالعين الشريرة، التي ليست شيئاً بحد ذاتها، تنوجد في آثارها أو مفاعيلها المميتة كشكل من التكرار الذي يعتقل الزمن ـ موت / عماء ـ ويطلق فضاءً من التقاطع الذي يُمَفْصِلُ السياسة / النفس، الجنسية / العرق. وهي تفعل هذا في علاقةٍ هي علاقة تباينية واستراتيجية وليست علاقة أصلية، علاقة تجاذبية لا تراكمية، ازدواجية لا دياليكتيكية. ولعب العين الشريرة هو لعب مموَّه، مَتَخَفٌ في فعالية النظر الشائعة والجارية ـ حاضراً، إنما مُتَضَمَّنَاً في التحديقة الصاعقة التي لا يرفّ لها جفن والتي تقع على ضحاياها كما تقع الميدوزا ـ فيوزّع الموت، مُطْفِئَاً كلاً من الحضور والحاضر. والحال، أن ثمة تمثيلاً أو إعادة حضور وتقديم للهدم السياسي في استراتيجية العين

الشريرة هذه هو تمثيل نسويّ بوجهٍ خاص. فإنكار موقع المرأة المهاجرة ـ اختفاؤها الاجتماعي والسياسي ـ يُسْتَخْدم من قبلها في فنّها السرّي الذي تمارس من خلاله الانتقام، فنّ التنكّر. وفي تداخل التدليل هذا ـ في اثناء تعيين الهوية بوصفه اختلافاً ثقافياً وجنسياً ـ فإنَّ الـ "أنا" تكون بمثابة البصمة الأولية للذات؛ وتكون العين (في تكرارها الكنائي) الدالول الذي يطلق النهاية، والاعتقال، والموت:

الآن وأنتم تنظرون
دون أن تروني قطّ
وحدهما عيناي ستبقيان تراقبان وتتعقبّان،
وتحوّلان أحلامكم
إلى عماء.

إنني أتّخذ موقفي حيال الذات ويصددها في هذا الفضاء المتداخل بين تلاشي الهوية ونقشها الباهت، وسط كوكبةٍ شهيرة من المفكّرين ما بعد البنيويين. فعلى الرغم من الاختلافات المهمة بين هؤلاء الأخيرين، إلا أنني أودُّ أن أركّز هنا على اهتمامهم بالمكان الذي تنطق منه الذات أو يُنْطَقُ بها.

فعند لاكان ـ الذي استخدم ما تقوم به العين الشريرة من اعتقال في تحليله للتحديقة ـ هذه هي لحظة "الخفقان الزمني": "[الدال في حقل الآخر] يصعق الذات في تلك الحركة ذاتها التي يستدعي بها الذات لأن تتكلم بوصفها ذاتاً"(29).

ويكرر فوكو شيئاً من حركة الازدواج الغريبة ذاتها حين يُحْكِمُ كلامه على ما يدعوه "شبه اختفاء القول":

لعلّه مثل ذلك الشيء بالغ الألفة الذي لا يفتأ يروغ منا، مثل تلك الشفافيات المألوفة التي لا تكون واضحة كلّ الوضوح، على الرغم من أنها لا تخفي أي شيء في كثافتها. فمستوى النطق يبرز من خلال قربه إنَّ له هذه الخاصيّة من شبه الاختفاء التي في قولنا "ثمّة" حيث يندثر هذا اللفظ الأخير في الشيء ذاته الذي يمكن أن نقول عنه: "ثمة هذا الشيء أو ذاك". فاللغة تبدو مسكونة بالآخر على الدوام، بالمكان الآخر،

بالبعيد، تجوّفها المسافة[30].

ويتشبّث ليوتار بالخفقان النابض الذي يسم زمن التلفظ حين يناقش سرد التراث:

> يُعنَى التراث بالزمن، لا بالمحتوى. ففي حين أنَّ ما يريده الغرب من الاستقلال، والابتكار، والجِدّة، وتقرير المصير هو العكس؛ نسيان الزمن والحفاظ على المحتويات ومراكمتها، وتحويلها إلى ما يمكن أن ندعوه بالتاريخ، والتفكير بهذا الأخير على أنه يتقدم لأنه يراكم، نجد، بخلاف هذا، أن التراثات الشعبية ليس فيها ما يتراكم، وأننا إزاء سرديات ينبغي تكرارها طيلة الوقت لأنها تُنْسَى طيلة الوقت. غير أنَّ ما لا يُنْسى هو خفقان الزمن الذي لا يفتأ يرسل السرديات إلى النسيان.
>
> ...
>
> إنها حالة من الانطمار المتواصل، تجعل من المستحيل أن نعثر على متلَفظٍ أول[31].

IV

لعلني أتهمُ بالشكلانية اللغوية أو النظرية، وبإقامة حكم الكناية أو الإضافة وإعلان قانون الاختلاف أو الازدواج القمعي، بل الشمولي. لكن السؤال هو كيف يؤثّر اهتمام ما بعد البنيوية بالـ écriture والنصّية على اختباري لذاتي وتجربتي لها؟ والجواب هو أن هذا الاهتمام لا يؤثّر بصورة مباشرة، ولكنني أسأل ما إذا كان ما لدينا من خرافات الهوية قد قام في أيّ وقت من الأوقات دون توسّط الآخر؛ هل كانت هذه الخرافات في أي وقت من الأوقات أكثر (أو أقل) من التفافٍ عبر **كلمة الرب**، أو **إرادة القانون**، أو **اسم الأب**؛ الطوطم، أو الفيتش، أو الهاتف، أو الأنا الأعلى، أو صوت المحلِّل، أو طقس الاعتراف السرّي الأسبوعي أو أذن الـ coiffeuse كل شهر، تلك الأذن المشنّفة أبداً؟

أتذكّر هنا مشكلة رسم صورة للذات في عمل هولبين **السفراء**، الذي قدّم لاكان قراءةً مخيفةً له. شخصان هادئان واقفان في مركز عالمهما، محاطان بعدّة وعتاد الـ

vanitas؛ كرة أرضية، عود، كتب وبوصلات، ثروة بادية للعيان. وهما واقفان أيضاً في لحظة آنية وفورية من الزمن حيث تبرز الذات الديكارتية بوصفها العلاقة المنظورية الهندسية التي تضفي الطابع الذاتي، والتي وُصِفَت آنفاً بأنها عمق صورة الهوية. غير أن ثمة شيئاً بيضوياً بزوايا مائلة، بعيداً عن المركز، وفي المقدّمة (منتهكاً أعماق الـ Abgrundالمفعمة بالمعنى). وإذ تسير مبتعداً عن اللوحة ثم تستدير لتغادر، فإنك ترى أن ذلك الشكل البيضوي ليس سوى جمجمة، ما يذكّر بالموت (وما يتبقّى عنه)، ما لا يُرِي سوى اغتراب الذات، ذلك الشبح الذي لا هيئة له[32].

ألا يؤدي منطق الإضافة ـ في تكراره وازدواجه ـ إلى حالةٍ من غياب التاريخ؛ إلى "ثقافة" للنظرية تجعل من المستحيل إضفاء معنى على الخصوصية التاريخية؟ هذا هو السؤال الكبير الذي لا يمكن لي أن أجيب عنه هنا إلا بالوكالة، عن طريق اقتطاف نصّ لافت بخصوصيته ما بعد الكولونيالية ومساءلته لما يمكن أن نعنيه بـ الخصوصية الثقافية:

A ــ هو الآن قهقهة
لكنها تحمل في طياتها أوزيريس، ورعْ

أما 3T فهو إزْ سَعْلَة،
أفعمتْ وديانكم مرةً بالضوء
لكن الـ a يجب أن يظلّ هنا
حاملاً في طياته محطة بانكراس،
وسكك حديد الهند وإفريقيا.
ذا تتعلمونه.
...
يقولون: "عُدْ إلى لغتك"

هذه الأبيات هي مقطع من قصيدة عادل جوسّاوالا "شخص ضائع" سابق على المقطع الذي أوردناه آنفاً. وهي تتيح نوعاً من التبصّر في الطيّة أو الثنية الواقعة بين الشروط الثقافية والشروط اللغوية التي يُفْصِحُ عنها الاقتصاد النصّي الذي سبق أن وصفته بالكنائي أو الإضافي. وإلى هذا فإنَّ خطاب ما بعد البنيوية كثيراً ما شُرح من خلال

التكرار الآسر لـ a، سواء كان الـ petit objet a(*) عند لاكان أو الـ différance عند ديريدا. فلتلاحظوا، إذاً، فاعلية هذا الـ a ما بعد الكولونيالي.

ثمة شيء من الإضافة في الـ a يجعله الحرف الأول في الأبجدية الرومانية ويجعله، في الوقت ذاته، أداة التنكير. وتتمثّل دراما دوران الـ a هذا في مشهد مزدوج يُؤَدّى على خشبة مزدوجة، كيما نستعير عبارةً من ديريدا. فالـ A ـ الذي تبدأ به الأبيات ـ هو دالول موضوعية لغوية، منقوشٌ في شجرة اللغة الهندو أوربية، متمأسس في الفروع الثقافية للأمبراطورية؛ ومن ثَمَّ، وكما يثبت الصائت الهندي 3T، الذي هو الحرف الأول من الأبجدية الهندية ويلفظ على النحو "إرْ"، فإنَّ موضوع علم اللغة يكون على الدوام في سيرورة نطقية مسبقة من الترجمة الثقافية، مبدياً عن الهجنة في أي تحدّرٍ أو نَسبٍ جينالوجي أو منهجي.

اسمعوا: "An 3T an er a cough" 3T هو إرْ سعلة): إننا نسمع، في آنٍ معاً، كيف يتكرر الـ a في الترجمة، لا بوصفه موضوعاً من موضوعات علم اللغة، وإنما في فعل النطق الكولونيالي بالتنازع الثقافي. فهذا المشهد المزدوج يفصح عن الحذف الذي يسم الـ différance بين الدالول الهندي 3t والدال الإنجليزي العامي "er, a cough". ومن فراغ الحذف يتم الإفصاح عن اختلاف الثقافة الكولونيالية بوصفه **هجنة** تعترف بأن كل خصوصية ثقافية متأخرة عن وقتها المحدد، **مختلفة حيال ذاتها** (3T.... er.... ugh!). فالثقافات تُمَثَّل من خلال سيرورات التكرار والترجمة التي توّجه معانيها بالوكالة إلى ـ أو عبر – آخر، وهذا ما يمحو أية مزاعم جوهرانية تدّعي تأصّل الثقافات الموروث أو نقاءها، تلك الثقافات التي ما إن تُنقَش في الدالول الطبيعي الخاص بالوعي الرمزي حتى تغدو، في غالب الأحيان، سجالات سياسية تدعم تراتبية الثقافات القوية

(*) **الموضوع الصغير a:** يرى لاكان أن الشخص الخارج من عقدة أوديب لن يعود بمقدوره مرة أخرى نيل ذلك الموضوع النفيس المتمثّل بجسد الأم بالرغم من أنه سيصرف عمره في مطاردته. ويكون على هذا الشخص إذاً أن يقيم علاقة مع موضوعات بديلة، ما يدعوه لاكان الموضوع الصغير a ، الذي يحاول عبثاً أن يسدّ به الثغرة الكامنة في مركز كينونته. وبذا يتنقّل هذا الشخص بين بدائل البدائل، واستعارات الاستعارات، دون أن يتمكن أبداً من استعادة هويته الذاتية واكتماله الذاتي النقيين اللذين سبق أن عرفهما في مرحلة سابقة.

وسطوتها[33]. والحال، أن هذه الفجوة الهجينة، التي لا توفّر أي نوع من الارتياح، هي المكان الذي تقع فيه أو تحدث الذات الكولونيالية، حيث يكون موقعها التابع منقوشاً في ذلك الفضاء من التكرار الذي يحصل فيه للـT 3 أن يقع (في) موقع الـ "er".

وإذا ما بدا كلُّ هذا شبيهاً بنكتةٍ ما بعد بنيوية مخططة تخطيطاً ـ "كله كلام، بكلام، بكلام" ـ فإن عليّ أن أذكّركم بذلك الإلحاح اللغوي الذي في قولة كليفورد غيرتز الشهيرة إن تجربة فهم الثقافات الأخرى "أشبه بفهم مثل سائر، أو التقاط وهم، أو اكتشاف نكتة [أو قراءة قصيدة، كما أشرتُ] منه بإقامة ضرب من المشاركة"[34]. فإلحاحي على موقعةِ الذات ما بعد الكولونيالية ضمن لعب حالة الكتابة التابعة هو محاولة مني لتطوير ملاحظة عابرة لدى ديريدا مفادها أن تاريخ الذات اللامتمركزة وإزاحتها الميتافيزيقا الأوروبية عن موقعها قد تزامنا مع ظهور إشكالية الاختلاف الثقافي ضمن الإثنولوجيا[35]. فهو يعترف بالطبيعة السياسية لهذه اللحظة لكنه يترك لنا أن نحددها في النص ما بعد الكولونيالي:

يقولون: "لقد انمسحوا عن وجه الأرض"
تَلَفَّتْ يميناً أو شمالاً.
ملايين من أمثالك هنا،
يخوضون في القمامة،
باحثين عن كلمات أضاعوها.
أنت أملاك بلادك الضائعة
بلا سلطة تطالب باستعادتك.
أنت تلوّث لغتنا. أنت بذيء جداً.
يقولون: "عُدْ إلى لغتك"[36]

ما تنطوي عليه هذه الأقوال هو السياسات الثقافية للشتات والبارانويا، للهجرة والتمييز، للقلق والتملّك، مما لا يمكن التفكير فيه دون انتباه إلى تلك اللحظات الكنائية أو التابعة التي تبني ذات الكتابة والمعنى. فمن دون تلك الازدواجية التي وصفتها في اللعب ما بعد الكولونيالي الذي يلعبه "a 3T" سوف يكون من الصعب أن نفهم القلق الذي يثيره تهجين اللغة، ويفعّله الكرب المترافق مع تذبذب **الحدود** –

النفسية، والثقافية، والمناطقية ـ التي تتحدث عنها هذه الأشعار. فأين يمكن لنا أن نرسم الخط بين اللغات؟ بين الثقافات؟ بين الفروع المعرفية؟ بين الشعوب؟

لقد أشرتُ هنا إلى أن ثمة خطاً سياسياً هدّاماً مرسوماً بشعريةٍ معينةٍ من "الاختفاء"، و "الحذف"، والعين الشريرة والشخص الضائع؛ وهذه جميعاً أمثلة على "التابع" بالمعنى الديريدي، وقريبة بما فيه الكفاية من المعنى الذي يسبغه غرامشي على هذا المفهوم: "[ليس مجرد جماعة مضطهَدة] بل جماعة تفتقر إلى الاستقلال، خاضعة لنفوذ جماعة اجتماعية أخرى أو لهيمنتها، دون أن يكون لديها موقعها الهيمنّي الخاص"[37]. ومع هذه الاختلاف بين الاستعمالين، فإن من الواجب إعادة التفكير عن كثب بأفكار الاستقلال والسيطرة ضمن ما هو هيمنّي، وذلك على ضوء ما سبق أن قلته عن الطبيعة الوكالية لأي زعم من مزاعم الحضور أو الاستقلال. غير أن ما ينطوي عليه كلا مفهومي التابع هذين، كما أرى، هو استراتيجية من التجاذب في بنية تعيين الهوية الذي يحدث على وجه التحديد في المابين المحذوف، حيث يقع ظلّ الآخر على الذات.

ومن ذلك الظلّ (حيث يلعب الـ a ما بعد الكولونيالي) يبرز الاختلاف الثقافي بوصفه مقولة نطقية؛ معاكسة للأفكار النسبية الخاصة بالتنوع الثقافي، أو الغرائبية التي ينطوي عليها "تنوّع" الثقافات. فما يُفْصِحُ عنه الهدمُ المُمَوَّهُ الذي تجترحه "العين الشريرة" والتنكّر الانتهاكي الذي يمارسه "الشخص الضائع" هو الـ "مابين". فقوة الاختلاف الثقافي تكمن، كما قال بارت مرة عن ممارسة الكناية، في "انتهاك حدّ الفضاء الدالّ، بحيث تتيح على كل مستوى من مستويات الخطاب، قسمة مضادة تطول الموضوعات، والاستعمالات، والمعاني، والفضاءات والخصائص" [التشديد لي][38].

وإذْ نضع عنف الدالول الشعري ضمن تهديد الانتهاك السياسي، فإنه يغدو بمقدورنا أن نفهم قوى اللغة. حيث يمكن لنا، عندئذٍ، أن ندركَ الأهمية المترتبة على فرض الـ a الإمبريالي بوصفه الشرط الثقافي لحركة الأمبراطورية ذاتها، بوصفه الـ logomotion الخاص بها؛ الإبداع الكولونيالي لسكك الحديد الهندية والإفريقية كما يقول الشاعر. وعندها يمكن أن نبدأ برؤية السبب الذي يدفع (سوء) ترجمة الـ 3T و الـ "er"، بين الشعوب المنزاحة والمشتتة التي تخوض في القمامة، لأن تكون بمثابة تذكرة مستمرة للغرب ما بعد الإمبريالي بهجنة لغته الأم، وتغاير فضائه القومي.

V

يستكشف فانون بأسلوبه التحليلي تلك الأسئلة المتعلقة بتجاذب النقش وتعيين الهوية الكولونياليين. غير أنَّ حالة الطوارئ التي يكتب منها تتطلب أجوبة عاصية متمردة وتعيينات للهوية فورية ومباشرة. ففانون غالباً ما يحاول إقامة ضرب من التوافق الوثيق بين mise-en-scène الاستيهام اللاواعي وأشباح الخوف والكراهية العنصريين التي تطوف في المشهد الكولونيالي؛ متحولاً من تجاذبات تعيين الهوية إلى هويات الاغتراب السياسي والتمييز الثقافي المتناحرة. وثمة أحيان يسارع فانون فيها إلى تسمية **الآخر**، وشَخْصَنَةِ حضوره في لغة العنصرية الكولونيالية، حيث يرى أن "الآخر الفعلي للإنسان الأبيض هو الإنسان الأسود وسيظلّ الإنسان الأسود، وبالعكس"[39]. كما يمكن، في أحيان أخرى، لإعادة الحلم إلى زمنه السياسي وفضائه الثقافي الفعليين أن تثلم حدّ الأمثلة الألمعية التي توضح تعقيد الإسقاطات النفسية في العلاقة الكولونيالية المرضية. فجان فينوس، الـ èvolue الأنتيلي، لا يرغب في أن يحلّ محلّ الإنسان الأبيض وحسب، بل يسعى كذلك، وعلى نحو قهْري، لأن يلتفت إلى نفسه ويزدريها من ذلك الموقع. وبالمثل أيضاً، فإنّ العنصري الأبيض لا يسعه أن يكتفي بإنكار ما يخافه ويرغب فيه عن طريق إسقاطه عليـ "هم". كما ينسى فانون في أحيان ثالثة أن البارانويا الاجتماعية لا تعمل على إقرار إسقاطاتها إلى ما لانهاية. فالتماهي القهري الهوامي مع الـ "هم" من المضطهِدين يكون مترافقاً مع نوع من الإفراغ، أو الإخلاء، للـ "أنا" العنصرية التي تقوم بالإسقاط، بل إنه يتقوّض بهذا الإفراغ أو الإخلاء.

. ينزع الطب النفسي القائم على التشخيص السوسيولوجي عند فانون إلى انتحال الأعذار لتلك التحولات والتقلبات المتجاذبة لدى ذات الرغبة الكولونيالية، وما تقوم به من إلباس الإنسان الغربي لباساً تنكرياً فضلاً عن منظورها التاريخي "المديد". لكأنَّ فانون خائف من تبصّراته الراديكالية التي مفادها أن سياسات العرق لا يمكن احتواؤها بصورة كاملة ضمن الأسطورة الإنسانوية عن الإنسان أو الضرورة الاقتصادية أو التقدم التاريخي، ذلك أنَّ مَشَاعر العرق النفسية تسائل مثل هذه الأشكال من الحتمية؛ وأن السيادة الاجتماعية والذاتية الإنسانية لا يتحققان إلا في نظام الآخرية. لكأن سؤال الرغبة الذي ظهر من تراث المضطهَدين الراضّ ينبغي أن يُلَطّف ويُخَفَّف، في نهاية كتاب فانون **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**، كيما يفسح المجال لإنسانوية وجودية مبتذلة بقدر ما هي مُفْرِحة:

ولماذا لا أقوم بتلك المحاولة البسيطة كلّ البساطة لأنْ أمسّ الآخر، وأشعر بالآخر، وأشرح الآخر لنفسي؟ في خاتمة هذه الدراسة، أريد أن يعرف العالم، معي، ذلك الباب المفتوح لكلّ ضرب من ضروب الوعي[40].

فعلى الرغم من تبصّر فانون في الجانب المظلم للإنسان، إلا أن مثل هذا الجوع للإنسانوية لا بدَّ أن يكون نوعاً من التعويض المفرط عن الوعي المغلق أو "النرجسية المزدوجة" التي يعزو إليها اختلال إنية الإنسان الكولونيالي: "هنالك يستلقي المرء جسداً لجسد، مع سواده أو بياضه في صرخة نرجسية ممتلئة، كلٌّ مختومٌ عليه في خصوصيته، على الرغم من ومضةٍ أو سواها بين حين وآخر"[41]. بيد أن ومضة الإدراك أو المعرفة هذه ـ بمعناها الهيغلي وروحها المتعالية الإنكارية ـ تخفق في أن تشتعل في العلاقة الكولونيالية حيث لا يوجد سوى اللامبالاة النرجسية: "ومن ثم فإنّ الزنجي يعرف أن ثمة اختلافاً. وهو يريده العبد السابق يحتاج تحدياً لإنسانيته"[42]. ففي غياب مثل هذا التحدي، وكما يساجل فانون، لا يمكن للمستعمَر إلا أن يحاكي ويقلّد. وهذا تمييز سبق للمحلِّلة النفسانية آني رايش أن أقامته على نحو ممتاز بقولها: "إنها المحاكاة... حين يمسك الطفل بالجريدة **مثل** أبيه، وهو تعيين الهوية حين يتعلم الطفل القراءة"[43]. ففي إنكار شرط العالم الكولونيالي المتباين ثقافياً ـ في المطالبة "صِرْ أبيض أو أختفِ" ـ يكون المستعمِر نفسه واقعاً في شراك تجاذب التعيين البارانوي للهوية، مترجّحاً بين استيهامات جنون العظمة وجنون الاضطهاد.

وعلى أية حال، فإن حلم فانون الهيغلي بواقع إنساني **في ـ ذاته ـ ولـ ـ ذاته** تسخر منه، بل تهزأ، نظرته إلى بنية الوعي الكولونيالي المانوية وانقسامه اللاديالكتيكي. فما يقوله فانون في **معذّبو الأرض** عن ديموغرافية المدينة الكولونيالية يعكس نظرته إلى البنية النفسية للعلاقة الكولونيالية. فمناطق المحليين والمستوطنين متعاكسة متقابلة، شأنها شأن تجاور الأجساد السوداء والبيضاء، إنما ليس لمصلحة وحدة أرفع. ذلك أن لا مجال، كما يستنتج فانون، لأي توفيق أو تسوية، لأن واحداً من الطرفين زائد ولا ضرورة له.

لا، لا يمكن أن يكون ثمة تسوية، أو معرفة هيغلية، أو وعد عاطفي ساذج بـ "عالم الأنتَ" الإنسانوي. فهل يمكن أن تكون ثمة حياة دون تعالٍ؟ سياسة دون حلم بالكمال؟ إنني أعتقد، بخلاف فانون، أن لحظة المانوية **اللاديالكتيكية** تشير إلى جواب.

فابتّباع مسار الرغبة الكولونيالية ـ برفقة الصورة الكولونيالية الغريبة، أو الظلّ المشدود، يمكن أن نعبر الحدود المانوية، بل أن نغيرها ونزيحها. فحيث لا يكون ثمة **طبيعة** إنسانية، من الصعب أن يكون ثمة ينبوع أبدي للأمل، غير أن هذا الأمل سوف يظهر بصورة أكيدة وسرّية في العودة الاستراتيجية لذلك الاختلاف الذي ينمُّ على صورة الهوية ويشوّهها، في هامش الآخرية التي تبدي تعيين الهوية. وقد لا يكون هنالك أي نفي هيغلي، غير أن من الواجب في بعض الأحيان تذكير فانون بأن الإنكار الذي يمارسه الآخر عادة ما يزيد من حدّة تعيين الهوية، ويكشف عن ذلك المكان الخطير حيث تتواءم الهوية والعدوانية. ذلك أنَّ الإنكار هو على الدوام سيرورة ذات مفعول رجعي؛ نصف اعتراف بأن تلك الآخرية قد خلّفت علامتها الرضّية.

إنّ الإنسان الأسود بقناعه الأبيض ليتوارى في ذلك الارتياب أو غياب اليقين؛ ومثل هذا التعيين المتجاذب للهوية ـ بشرة سوداء، أقنعة بيضاء ـ هو، باعتقادي، المكان الذي يمكن منه أن نحول مرثية الخلط والتشوّش الثقافي إلى استراتيجية من الهدم السياسي. فلا يمكننا أن نوافق فانون على أنه "ما دامت الدراما العرقية تُؤَدَّى في العلن فإنَّ الإنسان الأسود لا يجد الوقت لكي يجعلها لا واعية"[44]. فهذا فكر تحريضي. والذات الكولونيالية مختلّة الإنيّة، والمنخلعة إذْ تحتل مكانين في آن معاً ـ أو ثلاثة في حالة فانون ـ إنما يمكن أن تغدو موضوعاً قُلَّباً لا يمكن التنبؤ به ويصعب وضعه في مكان بالمعنى الحرفي لهذه العبارة. فالحاجة إلى السلطة لا تقوى على توحيد رسالتها أو تعيين هوية ذواتها. ذلك أن استراتيجية الرغبة الكولونيالية تتمثّل في أداء دراما الهوية عند الموضع الذي يزلّ فيه الإنسان الأسود ليكشف عن البشرة البيضاء. فعند الحدّ، فيما بين الجسد الأسود والجسد الأبيض، ثمة توتر في المعنى وفي الكينونة، أو في الحاجة والرغبة كما يمكن لبعضهم أن يقول، وهذا التوتر هو المقابل النفسي لذلك التوتر العضلي الذي يسكن الجسد المحلي:

> رموز النظام الاجتماعي ـ الشرطة، ونداءات البوق في الثكنات، والاستعراضات العسكرية والرايات الخفّاقة ـ هي رموز تُحْدِثُ الكفَّ والتنبيه في آنٍ معاً: فهي لا تنقل الرسالة التي مفادها "احذر أن تتزحزح" وإنما تصرخ "استعد للهجوم"[45].

والحال، أن مثل هذه التوترات هي المكان الذي تبزغ. منه استراتيجية الهدم. وهذه الأخيرة هي نمط من النفي الذي يسعى ليس إلى إزاحة النقاب عن امتلاء ننالإنسان وإنما إلى التلاعب بتمثيله. وهي أيضاً شكل من القوة التي تُمَارَس عند حدود الهوية والسلطة، بتلك الروح الهازئة للقناع والصورة؛ إنها الدرس الذي تلقّنه المرأة الجزائرية المحجَّبة في سياق الثورة وهي تعبر الخطوط المانوية لتعلن حريتها. ففي مقالة فانون "الجزائر السافرة"، لا تقتصر محاولة المستعمِر نزع الحجاب عن المرأة الجزائرية على تحويل الحجاب إلى رمز للمقاومة؛ ذلك أن الحجاب يغدو تقنية في التمويه، ووسيلة في الكفاح؛ حيث يخفي الحجاب القنابل. والحجاب الذي كان مرة بمثابة ضمان لحدود البيت ـ حدود المرأة ـ يعمل الآن بمثابة قناع للمرأة في نشاطها الثوري، رابطاً بين المدينة العربية والحي الفرنسي، منتهكاً الحدود العائلية والكولونيالية. ولأن الحجاب مطلق السراح في المجال العام، تداولٌ بين المعايير والفضاءات الثقافية والاجتماعية وأبعد منها، فإنه يغدو موضوعاً لرقابةٍ واستقصاءٍ بارانويين: فكلُّ امرأة محجبة تغدو موضع شبهة، كما يقول فانون. وحين يُلقَى الحجاب بغية التوغّل في عمق الحي الأوروبي، فإن الشرطة الكولونيالية ترى كلَّ شيء دون أن ترى أي شيء. فالمرأة الجزائرية ليست، في النهاية، سوى امرأة. غير أن الفدائية الجزائرية مخزن أسلحة، وتحمل في حقيبتها اليدوية قنابلها اليدوية.

أن نتذكّر فانون يعني أن نمضي في سيرورة من الاكتشاف وفقدان التوجّه الشديدين. والتذكّر ليس بأي حال من الأحوال فعل استبطان أو استرجاع هادئ. إنّه ضَرْبٌ من إعادة التذكر الموجعة، لَمٌ لشمل الماضي المشتَّت والمُخَلَّع بغية إضفاء معنى على رضّة الحاضر. وما يكشفه فانون، بعمق وشعرية عظيمين لا يضاهيه فيهما أي كاتب آخر، هو ذكرى تاريخ العرق والعنصرية، والكولونيالية، وسؤال الهوية الثقافية. أما ما يحققه فهو، باعتقادي، شيء أعظم بكثير: ذلك أن فانون إذْ يرى الصورة الرهابية للزنجي، أو المحلي، أو المستعمَر متناسجة أعمق التناسج في النموذج النفسي للغرب، إنما يقدّم للسيد والعبد فرصةً للتأمل العميق في تداخلاتهما، فضلاً عن الأمل بحرية صعبة، بل خطيرة: "فمن خلال الجهد المبذول لإعادة التقاط الذات وتمحيصها، ومن خلال التوتر الدائم الذي يعتري حرية البشر سوف يتمكّن هؤلاء من أن يخلقوا شروط الوجود المثلى لعالم إنساني"(46).

وهذا ما يقود إلى تأمل في تجربة السلب والاقتلاع ـ النفسي والاجتماعي ـ التي تمثّل شرط المهمَّشين، والمغتربين، أولئك الذين عليهم أن يعيشوا تحت رقابة دالولٍ للهوية والاستيهام يُنْكِرُ اختلافهم. ففانون، إذْ يحوّل بؤرة العنصرية الثقافية من سياسات القومية إلى سياسات النرجسية، إنما يكشف عن هامشٍ للاستنطاق يُحْدِثُ ضرباً من الزلل أو الانزلاق الهدّام في الهوية والسلطة. والحال، أن ما من مكان يتّضح فيه مثل هذا النشاط التابع أكثر من أعمال فانون ذاتها، حيث نجد سلسلة من النصوص والتقاليد ـ من المخزون الكلاسيكي إلى ثقافة العنصرية العامية المبتذلة ـ تتنافس على التلفظ بتلك الكلمة الفصل التي تظل مكتومة لا تُلفَظ.

يرى فانون أن الحاجة الملحّة لدى سلسلة من الجماعات المُهَمَّشَة عرقياً وثقافياً والتي تتّخذ قناع الأسود، أو موقع الأقلية، ليست إنكار تنوّعها، بل الإعلان الجريء عن الدهاء والحيلة المهمين اللذين تتسم بهما الهوية الثقافية واختلافها. وهو يرى أن الحاجة الملحة لدى الجماعات السياسية من اتجاهات مختلفة ليست أن تضفي التجانس على اضطهادها، بل أن تجعل منه قضية مشتركة، وصورة عامة لهوية الآخرية؛ وذلك بغية تذكيرنا بذلك التشابك الحاسم بين القناع والهوية، والصورة وتعيين الهوية، ذلك التشابك الذي ينبع منه توتر حريتنا الدائم والانطباع الدائم عن أنفسنا بوصفنا آخرين:

> في حالةٍ من التظاهر... خوض المعركة في شكلٍ من الترهيب، يَهَبُ الكائن لنفسه، أو يتلقى من الآخر، شيئاً شبيهاً بالقناع، أو النظير، أو المُغَلِّف، أو الجلد المخلوع، مخلوع كيما يغطي إطار الدرع. إن الكائن ليمارس تأثيره على الحياة والموت من خلال هذا الشكل المنفصل من أشكال ذاته[47].

لقد آن الأوان لكي نعود إلى فانون؛ مع سؤالٍ، كما أحسب، شأننا في كل مرة: كيف يمكن لعالم البشر أن يعيش اختلافه؛ كيف يمكن للكائن البشري أن يعيش على نحو آخر؟

VI

لقد اخترتُ أن أعطي ما بعد البنيوية أصلاً أو مصدراً ما بعد كولونيالي على نحوٍ

خاص كيما أنكبّ على اعتراضٍ ذائعٍ يكرره تيري إيغلتون في مقالته "سياسات الذاتية":

ليس لدينا بعد أية نظرية سياسية، أو نظرية في الذات، قادرة بهذه الطريقة الديالكتيكية على فهم التغيير الاجتماعي بوصفه ضرباً من الانتشار والثبات في آن معاً، وبوصفه موت الذات وولادتها. وعلى الأقل، فإنه ليس لدينا تلك النظريات التي لا تتصف بأنها قيامية على نحو فارغ[48].

منطلقاً من حالة التابع "المنقوشة على نحو مزدوج"، أريد أن أبيّن أن ما يحتاج إلى الاستقصاء هو تلك المِفْصَلة **الديالكتيكية** بين ولادة الذات وموتها. ولعل التهمة التي مفادها أن سياسات الذات تفضي إلى قيامة فارغة هي ذاتها ردٌّ على التفحّص ما بعد البنيوي لفكرة النفي ـ أو الإلغاء ـ التقدمي في التفكير الديالكتيكي. فالتابع و الكنائي **ليسا** فارغين **ولا** ممتلئين، **ليسا** جزءاً **ولا** كلاً. وما يتّسمان به من سيرورات التدليل التعويضية والتفويضية هو بمثابة محفّز للترجمة الاجتماعية، وإنتاج شيء ما آخر **وإضافي** لا يقتصر أمره على كونه مجرد صدع أو فجوة في الذات بل يمثل أيضاً ضرباً من التقاطع عبر المواقع الاجتماعية والفروع المعرفية. وهذه الهجنة تطلق مشروع التفكير السياسي من خلال مواجهتها المستمرة له بما هو استراتيجي وعارض، وبالتفكير المقابل فيما لديه من "اللامفكَّر فيه". وبذا يكون عليه أن يفاوض غاياته من خلال اعترافٍ بموضوعات ومستويات خطابية متباينة لا يتم الإفصاح عنها بوصفها مجرد محتويات وحسب وإنما في **توجّهها** كأشكال من الإخضاع النصي أو السردي، سواء كانت حكومية، أو قضائية أو فنية. فعلى الرغم من التزاماته الثابتة، ينبغي لما هو سياسي أن يُطْرَح دوماً بوصفه مشكلة، أو سؤالاً يتعلقان **بأولوية المكان الذي يبدأ منه**، وذلك إذا لم يُرِدْ لسلطته أن تغدو سلطة أوتوقراطية.

وما ينبغي أن يظل سؤالاً مفتوحاً هو كيف لنا أن نعيد التفكير بأنفسنا ما إنْ نقوّض فوريّة الوعي الذاتي واستقلاله. فليس من الصعب أن نسائل السجال المدني الذي يرى إلى الشعب على أنه تجمع من الأفراد الذين يعيشون في انسجام **في ظل** القانون. كما يمكننا أن نفنّد السجال السياسي الذي يرى إلى الحزب الطليعي الراديكالي وجمهوره على أنهم يمثّلون تموضعاً معيناً في سيرورة تاريخية، أو مرحلة، من التغيير الاجتماعي.

غير أن ما يبقى للتفكير فيه هو تلك الرغبة المتكررة في أن نعرف أنفسنا على نحو مزدوج، بوصفنا، في آن معاً، لا متمركزين في سيرورات تضامن الجماعة السياسية، وبوصفنا أنفسنا كفاعلين في التغيير واعين، بل متفردين؛ حملة الإيمان والعقيدة. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو ما هذا الضغط الأخلاقي الذي يدفع لأن "نفسّر أنفسنا" ـ إنما بصورة جزئية على الدوام ـ داخل نطاق مسرح سياسي من التوتر والصراع، والتشوش البيروقراطي، والعنف والانتهاك؟ أتكون هذه الرغبة في تعيينٍ جزئي للهوية ضرباً من المحاولة الإنسانية الجميلة، بل المحزنة والمثيرة للشفقة، لإنكار إدراكنا أن ثمة اعترافاً، بين أحلام التفكير السياسي وإلى جانبها، وفي مكان ما بين الواقع والاستيهام، بأن تقنيات السياسة وتكنولوجياتها لاحاجة بها لأن تكون مُؤَنْسِنَةً على الإطلاق، أو أن تصادق بأي حال من الأحوال على ما نعتبره بمثابة الإنسانوي ـ الإنساني؟ يالها من ورطة. فربما كمان علينا أن ندفع حدود الاجتماعي كما نعرفه كيما يعيد اكتشاف معنى الفاعلية السياسية والشخصية من خلال اللامفكَّر فيه داخل نطاق المجالات المدنية والنفسية. ولعل هذا ليس بالمكان الذي ننتهي فيه بل المكان الذي نُطْلِقُ منه البداية.

هوامش الفصل (2):

F. Fanon, ***Black Skin, White Masks,*** Introduction by H.K. Bhabha (London: Pluto, 1986), P.231. ـ 1

ibid. , P.218. ـ 2

F.Fanon, ***Tward the African Revolution*** (Harmondsworth: Pelican, 1967) P.63. ـ 3

Fanon, ***Black Skin, White Masks,*** PP.157-8. ـ 4

W.Benjamin, "Theses on the philosophy of history", in his ***Illuminations*** (New York: Schocken Books, 1968), P.257. ـ 5

Fanon, ***Black Skin, White Masks,*** PP. 110-12. ـ 6

ibid. , P. 116. ـ 7

F.Fanon Concerning violence" in his ***The Wretched of the Earth*** (Harmondsworth: Penguin, 1969). ـ 8

ibid. ـ 9

Fanon, ***Black Skin, White Masks,*** P.16. ـ 10

J. Rose" The imaginary" in Colin MacCabe (ed.) ***The Talking Cure*** (London: Macmillan, 1981). ـ 11

12- Fanon, "Concerning violence" P.30. ـ 12

A. Jussawalla, ***Missing Person*** (Clearing House, 1976), PP. 14-29. 13

M. Jin "Strangers on a Hostile Landscape", in R. Cobham and M. Collins (eds) ***Watchers and Seekers*** (London: The Women's Press, 1987), PP. 126-7. ـ 14

E. Said, ***Orientalism*** (London: Rutledge and Kegan Paul, 1978), PP. 26-7. ـ 15

R. Barthes, "The imagination of the sign" in his ***Critical Essays*** (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1972), PP. 206-7. ـ 16

J. Lock, ***An Essay Concerning Human Understanding*** (London: Fontana, 1969), pp. 212-13. ـ 17

Barthes, "Imagination of the sign" P.207. ـ 18

R. Rorty, "Mirroring" in his ***Philosophy and the Mirror of Nature*** (Oxford: Blackwell, 1980), PP. 162-3. ـ 19

Barthes, "Imagination of the sign" P.207. ـ 20

Fanon , ***Black Skin, White Masks,*** P.112. ـ 21

ibid. ـ 22

J. Lacan, "Seminar of 21 Junuary 1975", in J. Mitchell and J. Rose (eds) ***Feminine Sexuality*** (London: Rutledge and Kegan Paul, 1982), P. 164. - 23

Barthes, "Imagination of the sign" P.209-10. - 24

J. Lacan, "Alienation" in his ***The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*** (London: The Hogarth Press, 1977). P. 206. - 25

Derrida , "The double session" in his ***Dissemination,*** B. Johnson (trans.) (Chicago: University of Chicago Press, 1981), P.212. - 26

Derrida, "The double session", PP. 212-13. - 27

Derrida , ***Of Grammatology,*** G.C.Spivak (trans:) (Baltimor, Md: Johns Hopkins University Press, 1976), P. 145. - 28

Lacan, "Alienation", p.207 - 29

M. Foucault, ***The Archaeology of Knowledge,*** A. H. Sheridan (trans.) (London: Tavistock, 1972), P.111. - 30

J.F. Lyotard and J. L Thebaud, ***Just Gaming,*** W. Godzich (trans.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), PP. 34 and 39. - 31

Lacan, "Alienation", P.88. - 32

33 ـ أنظر الفصلين الأول والسادس من هذا الكتاب.

C. Geertz, "Native's point of view: anthropological understanding", in his ***Local Knowledge*** (New Yourk: Basic Books, 1983) , P.70. - 34

J. Derrida, ***Writing and Difference,*** Alan Bass (trans.) (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 282. - 35

Jussawalla, ***Missing Person,*** p.15 - 36

A. Showstack Sassoon, ***Approaches to Gramsci*** (London: Writers and Readers,1982), P.16. - 37

Barthes, "Imagination of the sign", P.246. - 38

Fanon , ***Black skin, white Masks,*** P. 161. - 39

ibid., pp. 231-2. - 40

ibid. - 41

ibid, P. 221. - 42

A. Reich. - 43

Fanon, ***Black skin, White masks,*** P. 150. - 44

ibid., P.45. - 45

ibid. , P. 231. - 46

J. Lacan, ***The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis,*** Alan Sheridan (trans.) (New Yourk: Norton, 1981), P.107. - 47

T F. Eagleton, "The Politics of subjectivity", in L. Appignanesi (ed.) ***Identity,*** CA Documents 6 (London: Institute of contemporary Art, 1988). - 48

الفصل الثالث

السؤال الآخر:
الصورة النمطية، والتمييز، وخطاب الكولونيالية

ليس الانكباب على المفاهيم المؤسِّسة لكامل تاريخ الفلسفة، وتفكيكها، ضَرْباً من الاضطلاع بعمل الفيلولوجي أو عمل مؤرِّخ الفلسفة الكلاسيكي. وعلى الرغم من المظاهر، ربما كانت هذه الطريقة هي الأجرأ للبدء باتِّخاذ خطوة خارج الفلسفة.

جاك ديريدا، "البنية، والدالول، واللعب"[(1)].

I

يمثّل اعتماد الخطاب الكولونيالي على مفهوم "الثبات" في البناء الإيديولوجي للآخرية سمةً هامة من سماته. والثبات بوصفه دالول الاختلاف الثقافي / التاريخي/ العرقي في خطاب الكولونيالية، هو نمط متناقض من أنماط التمثيل: فهو يتضمن معنى الصلابة والنظام الذي لا يتغير كما يتضمن أيضاً معنى اختلال النظام، والتفسّخ والتكرار الشيطاني. ومثل الثبات، فإن الصورة النمطية، التي تمثّل استراتيجيته الخطابية الكبرى، هي شكل من المعرفة وتعيين الهوية يترجّح بين ما هو "في مكانه" على الدوام، معروفٌ مسبقاً، وبين ما ينبغي تكراره على نحو قلق... كما لو أن الخطاب عاجز عجزاً دائماً في حقيقة الأمر عن البرهنة على ذلك النفاق الجوهري لدى الآسيوي أو ذلك الفجور الجنسي البهيمي لدى الإفريقي مما هو واضح لا يحتاج إلى برهان. والحال، أنَّ سيرورة التجاذب هذه، التي تمثّل ركناً أساسياً في الصورة النمطية، هي ما يستكشفه هذا الفصل

في بنائه نظريةً في الخطاب الكولونيالي. ذلك أن قوة التجاذب هي ما يعطي الصورة النمطية الكولونيالية رواجها: حيث تضمن تكراريتها في ظروف تاريخية وخطابية متغيرة؛ وتؤثر تأثيراً بالغاً على استراتيجياتها في التفريد والتهميش؛ وتُحْدِثُ ذلك الأثر من الحقيقة الراجحة وقابلية التنبؤ التي ينبغي أن تكون، بالنسبة للصورة النمطية، زائدةً على الدوام على ما يمكن البرهنة عليه بصورة تجريبية أو تفسيره تفسيراً منطقياً. وعلى الرغم من كلّ هذا، فإن وظيفة التجاذب كواحد من أهم الاستراتيجيات الخطابية والنفسية لدى القوة القائمة على التفرقة والتمييز، سواء كان هذا التمييز عنصرياً أم جنسياً، هامشياً أم متروبولياً، هي وظيفة لا تزال بحاجة إلى التفصيل فيها.

والحال، أنَّ لغياب مثل هذا المنظور تاريخه الخاص الذي تقف وراءه المنفعة أو المصلحة السياسية. ذلك أن معرفة الصورة النمطية على أنها نمط متجاذب من أنماط المعرفة والقوة تحتاج إلى استجابة نظرية وسياسية تتحدى تلك الأنماط الحتمية والوظيفية في إدراك العلاقة بين الخطاب والسياسة. فتحليل التجاذب يسائل المواقف الدوغمائية والأخلاقية فيما يتعلق بمعنى الاضطهاد والتمييز. وما تشير إليه قراءتي الخطاب الكولونيالي هو وجوب أن نزيح نقطة التدخّل من المعرفة الجاهزة والمسبقة للصور على أنها إيجابية أو سلبية، إلى فهم سيرورة التذويت التي جعلها الخطاب القائم على الصور النمطية ممكنة (ومعقولة). فالحكم على الصورة النمطية تبعاً لمعيارية سياسية مسبقة يعني أن نغفلها ونصرف عنها النظر، لا أن نزيحها أو نزحزحها، لأن هذا الأمر الأخير لا يكون ممكناً إلا بالانكباب على **فعاليتها**؛ وعلى ذخيرة مواقع القوة والمقاومة، والسيطرة والتبعية التي تبني الذات الكولونيالية المتعينة (ذات المستعمِر والمستعمَر على السواء). فأنا لا أريد، إذاً، أن أفكك الخطاب الكولونيالي كيما أكشف عن تصوراته الخاطئة أو حالات الكبت التي يخفيها، ولا أريد أن أهلل لما يبديه من مرونة، أو أن أهاود "زيادته" المتحررة. فلكي نفهم إنتاجية القوة الكولونيالية لا بد أن نبني نظام حقيقتها، لا أن نُخْضِعَ تمثيلاتها لأحكام معيارية. وعندها فقط يمكن لنا أن نفهم ذلك التجاذب **المُنْتِج** في موضوع الخطاب الكولونيالي؛ تلك "الآخرية" التي هي موضوع رغبة وسخرية في آن معاً، إفصاحٌ عن الاختلاف محتوىً ضمن استيهام الأصل والهوية. أما ما تكشفه مثل هذه القراءة فهو حدود الخطاب الكولونيالي، وذلك في الوقت الذي تمكّن فيه من خرق هذه الحدود وانتهاكها من فضاء الآخرية.

يقتضي بناءُ الذاتِ الكولونياليةِ في خطاب، وممارسةُ القوةِ الكولونياليةِ عبر خطاب، إفصاحاً عن أشكال الاختلاف العرقي والجنسي. ويغدو مثل هذا الإفصاح حاسماً ما إنْ ندرك أنَّ الجسد منقوش على الدوام وبصورة متزامنة (وإن تكن متصارعة) في كلٍّ من اقتصاد اللذة والرغبة واقتصاد الخطاب والسيطرة والقوة. ولست أريد هنا أن أدمج على نحو غير إشكالي، شكلين من أشكالِ وَسْمِ الذات ـ وشَطْرِها ـ أو أن أعمّم شكلين من أشكال التمثيل. ما أريده هو أن أشير إلى وجود فضاء نظري ومكان سياسي لمثل هذا **الإفصاح**، بالمعنى الذي تُنْكِرُ فيه هذه الكلمة ذاتها وجود هوية "أصلية" أو "فرادة" تسمان موضوعات الاختلاف الجنسي أو العرقي. فإذا ما تمَّ تبنّي مثل هذه النظرة كانت النتيجة، كما يساجل فيوشتوانغ في سياق مختلف[2]، أن يُرَى إلى الصفات العرقية أو الجنسية على أنها أنماط من التباين، تُدْرَك بوصفها تحديدات متعددة ومتقاطعة، متعددة الأشكال ومنحرفة، تقتضي في كل حين ضرباً من الحساب الخاص والاستراتيجي لمفاعيلها. وتلك هي، كما أعتقد، لحظة الخطاب الكولونيالي. فهو شكل من الخطاب الذي يلعب دوراً حاسماً في الربط بين سلسلة من ضروب الاختلاف والتمييز التي تؤثر أعمق التأثير على الممارسات الخطابية والسياسية الخاصة بالتراتب العرقي والثقافي.

وأريد، قبل أن ألتفت إلى بناء الخطاب الكولونيالي، أن أناقش باقتضاب تلك السيرورة التي تمَّ من خلالها تهميش أشكال الآخرية العرقية /الثقافية/ التاريخية في نصوصٍ نظرية التزمت الإفصاح عن "الاختلاف" أو "التناقض"، كيما تكشف على حدٍّ زعمها عن حدود الخطاب التمثيلوي الغربي. فمن خلال تسهيل العبور "من العمل إلى النص"[*] والإلحاح على البناء الاعتباطي، والمتباين والمنهجي للدواليل الاجتماعية والثقافية، تعمل هذه الاستراتيجيات النقدية على إقلاق السعي المثالي وراء معانٍ غالباً ما تكون قصدوية وقومية. كل ذلك ليس موضع تساؤل. غير أن ما يحتاج إلى مساءلة هو **نمط تمثيل الآخرية**.

(*) يرى رولان بارت في الانتقال "**من العمل إلى النصّ**" انتقالاً من الرؤية إلى ذلك العمل بوصفه كياناً مغلقاً، تشغله معانٍ محددة تتمثّل مهمة الناقد في فكّ مغاليقها، إلى رؤيته بوصفه تعددياً على نحوٍ لا يقبل الاختزال، وبوصفه لعباً للدوالّ لا ينتهي ولا يمكن تثبيته إلى مركز أو جوهر أو معنى وحيد.

وأين لنا أن نجد مكاناً نطرح فيه السؤال المتعلق بذات الاختلاف العرقي والثقافي أفضل من ذلك التحليل البارع الذي حلل به ستيفن هيث عالم الظل والنور في فيلم ويلز الكلاسيكي **لمسة شيطان**؟ وما أشيرُ إليه في تحليله هو ذلك الجزء الذي لم يَنَلْ سوى أقل قدرٍ من التعليق والملاحظة، ألا وهو التفات هيث إلى بناء الحدود المكسيكية/ الأمريكية الذي يسري في النصّ مؤكِّداً على فكرة معينة عن "الكينونة المحدودة" ومناقِشاً هذه الفكرة. فعمل هيث يفترق عن التحليل التقليدي لضروب الاختلاف العرقي والثقافي، هذا التحليل الذي يطابق بين الصورة النمطية والصورة ويبلورهما في خطاب أخلاقوي أو قوموي يؤكِّد على **أصل** الهوية القومية **ووحدتها**. والتفات هيث إلى مواقع التناقض والتنوّع ضمن المنظومة النصّية، تلك المواقع التي تبني ضروب الاختلاف القومي/ الثقافي في تجنيدها ونشرها لدلالاتِ ألفاظٍ مثل "الأجنبية"، و "الاختلاط"، و "الدَّنَس"، بوصفها دلالات انتهاكية ومُفْسِدَة، هو التفات بالغ الأهمية فعلاً، كما أنَّ التفاته إلى تقلّبات هذه الذات المُهْمَلَة كثيراً بوصفها دالولاً (وليس رمزاً أو صورة نمطية) منتشراً أو مُشَتَّتاً في الشيفرات أو السنن (مثل "التقسيم"، و"التبادل"، و"التسمية"، و"الشخصية"، إلخ)، يقدّم لنا معنىً مفيداً لسريان الآخرية العرقية والثقافية وانتشارها. بيد أن تحليل هيث يهمّش الآخرية بصورة من الصورة على الرغم من إدراكه لما في بناء أنماط التباين الجنسي والعرقي من تحديدات متعددة ومتقاطعة. وعلى الرغم من أنني سأساجل أن مشكلة الحدود المكسيكية/ الأمريكية قد قُرِئَتْ على نحوٍ بالغ الأحادية والضيق تحت دالول الجنس، إلا أنني لست بالغافل عن الأسباب الوجيهة والمهمة الكثيرة التي تقف وراء مثل هذا التركيز "النسوي". فذلك الضرب من "التسلية" الذي يديره الفيلم الهوليودي الواقعي العائد إلى خمسينيات القرن العشرين هو بالإضافة إلى ذلك ضَرْبٌ دائم من احتواء الذات واستيعابها في اقتصاد التلصصية والفيتشية السردي. بل إن الانزياح الذي ينظّم أيّة منظومة نصّية، يتم ضمنها سَرَيان ما يتبدّى من الاختلاف، يقتضي أن يساهم لعب "الجنسيات القومية" في التموقع الجنسي، مما يُدْخِل الاضطراب إلى القانون والرغبة. غير أن ثمّة أحادية واختزالية تظل قائمة في استنتاج هيث أنّ:

> فارغاس هو موقع الرغبة، موقع إقرارها وتحظيرها. ولذا ليس مدهشاً أن يكون له اسمان: اسم الرغبة الذي هو مكسيكي، ميغيل...

واسم **القانون** الذي هو أميركي، مايك... والفيلم يستخدم الحدود، واللعب بين ما هو أميركي وما هو مكسيكي... ويسعى في الوقت ذاته إلى وضع ذلك اللعب في النهاية مقابل النقاء والاختلاط اللذين يمثّلان بدورهما نسخة من **القانون** والرغبة[3].

مهما يكن تحررياً من موقعٍ ما أن نرى كيف يتمّ تعقّب منطق النصّ دون كلل بين **الأب المثالي والأم الفالوسية**[*]، فإن الاقتصار على رؤية إفصاح واحد من الإفصاحات الممكنة عن المركّب المتباين "عرق ـ جنس" هو في واحد من معانيه نوع من شبه التواطؤ مع صور الهامشية المعروضة. ذلك أنه إذا كانت تسمية فارغاس مختلطة ومنشطرة على نحوٍ حاسم في اقتصاد الرغبة، فإن هنالك بَعْدُ اقتصادات مختلطة أخرى تجعل التسمية والتموقع إشكاليين "عبر الحدود"، شأنها شأن اقتصاد الرغبة. وإلى هذا، فإن تعيين "اللعب" على الحدود بوصفه نقاءً واختلاطاً ورؤيته على أنه مجاز لـ **القانون** والرغبة هو أمر ينطوي على اختزال خطير للإفصاح عن الاختلاف العرقي والجنسي مما يجعله أشبه بحلقة منه باختلاف حلزوني. وعلى هذا الأساس، فإن من غير الممكن بناء التواطؤ المنحرف ومتعدد الأشكال بين العنصرية والجنسانية[**] بوصفه **اقتصاداً مختلطاً**؛ كما هو الحال مثلاً في خطابات الكولونيالية الثقافية الأميركية والتبعية المكسيكية، والخوف من / الرغبة في التزاوج بين اثنين من عرقين مختلفين، والحدود الأميركية بوصفها دالاً ثقافياً من دوال الروح "الأميركية" الذكورية الريادية التي تقبع على الدوام تحت تهديد أعراق وثقافات خلف الحدود أو التخوم. وإذا ما كان موت الأب هو القَطْع الذي يُبَاشَر منه السرد، فإن هذا الموت هو الذي يجعل التزاوج بين العرقين

(*) الأم الفالوسية أو الأم القضيبية، phallic mother ، هي المرأة المزوَّدة بفالوس هوامياً. وهي صورة تتّخذ واحداً من شكلين رئيسين: فإما أن تصوّر المرأة على أنها حاملة لفالوس خارجي أو لخاصية فالوسية، أو أن تصوَّر على أنها احتفظت بفالوس ذكري في داخلها. وإلى ذلك، فإنَّ هذا التعبير غالباً ما يُسْتَخْدَم على وجه التقريب لوصف امرأة تغلب الذكورة على سمات طبعها، كالمرأة المتسلّطة على سبيل المثال.

(**) الجنسانية، Sexism ، إقامة الاختلاف بين الجنسين على أساس من اختلافهم الجنسي بما يؤدي إلى الاعتقاد بأنّ النساء أضعف، وأقل ذكاءً وأهمية من الرجال.

ممكناً ومؤجّلاً في الوقت ذاته؛ وإذا ما كان غرض السرد هو أن يستعيد سوزان بوصفها "موضوعاً جيداً"، فإنه يرمي أيضاً إلى خلاص فارغاس من "اختلاطه" العرقي.

لقد تتبّع العدد الخاص بمسائل "العنصرية، والكولونيالية، والسينما" من مجلة ***screen***أسئلة العرق والتمثيل هذه[4]، ولا يسعنا إلا أن نرحّب بمثل هذا التدخّل الذي جاء في وقته في الجدال الدائر حول السرد الواقعي وشروط وجوده وتمثيليته، خاصةً أن هذا الجدال كان قد انكبّ بصورة أساسية على "الذات" الجنسية والطبقية داخل نطاق تشكيلات المجتمع البرجوازي الغربي الاجتماعية والنصية. ومع أن هذا ليس بالمكان المناسب للقيام بمراجعة لهذا العدد من ***Screen***، إلا أنني أودُّ أن ألفت الانتباه إلى مقالة جوليان برتن "سياسات المسافة الجمالية: تقديم التمثيل في **ساوبرناردو**". ففي هذه المقالة تقدّم جوليان برتن قراءة لافتة لفيلم هيرزمن ساوبرناردو ترى فيه ردّاً عالمثالثياً نوعياً ولاذعاً على الجدالات المتروبولية القائمة على منطق الثنائيات بشأن الواقعية وإمكانيات القطيعة. ومع أن برتن لا تلجأ إلى بارت، فإن من الصائب القول إنها تموقع الفيلم على أنه "نصّ حدّي" فيما يتعلق بكلٍّ من سياقه الاجتماعي الكلياني الخاص والجدالات النظرية المعاصرة بشأن التمثيل.

وكذلك، فإنّ كلاً من روبرت ستام ولويز سبينسي يتبنّيان غايات مناهضة للكولونيالية مثيرة للإعجاب في مقالتهما الموسومة "الكولونيالية، والعنصرية، والتمثيل"، مع إلحاح بريختي مفيد على تسييس **وسائل** التمثيل، خاصة وجهة ـ الـ ـ النظر والخيط الرابط. بيد أن مقالتهما هذه، على الرغم من التغيير في الغايات السياسية والمناهج النقدية، تظل متكئةً ذلك الاتّكاء المحدود والتقليدي على الصورة النمطية باعتبارها توفّر، **في أي زمن محدد**، موضعاً مضموناً لتعيين الهوية. وهذا ما لا تعوّض عنه (ولا تتناقض معه) رؤيتهما أن الصورة النمطية ذاتها يمكن، **في أزمنة أخرى وأمكنة أخرى**، أن تُقرَأ بطريقة متناقضة أو أن تُسَاء قراءتها في حقيقة الأمر. وهكذا فإن تبسيط سيرورة التمثيل الصُّوَري النمطي يترك أثره على الأمر الأساسي لديهما مما يتعلق بسياسات وجهة ـ الـ ـ النظر. ففكرتهما السلبية والأحادية الخاصة بالخيط الرابط تبسّط سياسات تموقع المُشَاهِد و"جمالياته" من خلال تجاهلها سيرورة التعيين النفسي للهوية والتي هي سيرورة متجاذبة تحتل مكانة هامة في السجال. وبخلاف هذا، فإنني أشير، بطريقة أولية إلى حدٍّ بعيد، إلى أن الصورة النمطية هي نمط من التمثيل معقَّد،

ومتجاذب، ومتناقض، وقلق بقدر ما هو واثق، يتطلّب ألا نكتفي بتوسيع غاياتنا النقدية والسياسية، وإنما أن نغيّر أيضاً موضوع التحليل ذاته.

فاختلاف الثقافات الأخرى أمرٌ يختلف عن زيادة التدليل أو مسار الرغبة. ومع أن هذين الأخيرين هما استراتيجيتان نظريتان ضروريتان لمقارعة "المركزية الإثنية"، إلا أنهما عاجزان، بحدّ ذاتهما، ودون أن يخضعا لنوع من إعادة البناء، عن أن يمثّلا تلك الآخرية. فليس ثمة انزلاق حتمي من النشاط السيميائي إلى قراءة المنظومات الثقافية والخطابية الأخرى قراءة غير إشكالية[5]. وما تنطوي عليه مثل هذه القراءات هو إرادة قوة ومعرفة تتقدّم، إذْ تخفق في رسم حدود حقل النطق والفعالية الخاص بها، كيما تفرّد الآخرية بوصفها اكتشافاً لما تنطوي عليه هذه القراءات من افتراضات مسبقة.

II

سوف يبرز اختلاف الخطاب الكولونيالي بوصفه جهازاً من أجهزة القوة[6] على نحو أكمل مع تقدّم هذا الفصل. أما الآن، فسوف أقدّم ما أعتبره شروط ومواصفات الحدّ الأدنى لمثل هذا الخطاب. فهو جهاز يدير معرفة الاختلافات العرقية / الثقافية/ التاريخية وإنكارها. وتتمثّل وظيفته الاستراتيجية المسيطرة في خلقِ فضاءٍ لـ "شعوب خاضعة" عبر إنتاج معارف تُمَارَس من خلالها المراقبة ويُثَار شكلٌ معقّد من اللذة / التنغيص. وهو يسعى إلى إقرار استراتيجياته عن طريق إنتاج معارف بالمستعمِر والمستعمَر قائمة على الصور النمطية لكنها تُقَوَّم وتُثَمَّن على نحوٍ متضاد ومتناقض. أما غاية الخطاب الكولونيالي فهي أن يؤوّل المستعمَرين بوصفهم شعوباً من أنماط منحطّة بسببٍ من أصلهم العرقي، وذلك لكي يبرّر فتح هذه الشعوب ولكي يقيم بين ظهرانيها أنظمة الإدارة والتوجيه. فعلى الرغم مما ينطوي عليه الخطاب الكولونيالي من لعب القوة ومن مواقع ذواته المتبدّلة (من ذلك مثلاً، مفاعيل الطبقة، والجنس، والإيديولوجيا، والتشكيلات الاجتماعية المختلفة، والأنظمة الاستعمارية المختلفة وهلمجرا) فإنني أشير إلى شكل من الحكومية(*) يعمل، عبر رسمه حدود "أمة خاضعة" على تعديل مجالات

(*) الحكومية، governmentality، مصطلح فوكوي يعني مجموع المؤسسات والعمليات والتحليلات والحسابات التي تسمح بممارسة ذلك الشكل الخاص والمعقّد من السلطة الذي =

النشاط المتنوعة لهذه الأمة وتوجيهها والسيطرة عليها. ولذا، وعلى الرغم مما في النظام الكولونيالي من "اللعب" الذي يمثّل أمراً أساسياً في ممارسة هذا النظام لقوته، فإن الخطاب الكولونيالي ينتج المستعمَرين بوصفهم واقعاً اجتماعياً هو "آخر" لكنه قابل للمعرفة وواضح في الوقت ذاته. ويشبه هذا الخطاب شكلاً من السرد يكبّل إنتاجية وسريان الذوات والدواليل ضمن كلية قابلة للتعديل والإصلاح والمعرفة. كما أنه يستخدم منظومة للتمثيل، أو نظاماً للحقيقة، يشبه الواقعية شبهاً بنيوياً. ولقد سبق لإدوارد سعيد أن اقترح، للتدخّل في منظومة التمثيل هذه، نوعاً من التحليل السيميائي للقوة "الاستشراقية"، حيث تفحّص الخطابات الأوروبية المختلفة التي تُنْشِئ "الشرق" بوصفه منطقة عرقية، وجغرافية، وسياسية، وثقافية موحَّدة من مناطق هذا العالم. والحال، أن تحليل سعيد هو تحليل كاشف، ومناسب للخطاب الكولونيالي:

> وهكذا، فإن ذلك الضرب من اللغة، والفكر، والرؤية الذي أسميّه على نحوٍ عامٍ جداً بالاستشراق، هو، فلسفياً، شكل من أشكال الواقعية الجذرية؛ فكلٌّ من يستخدم الاستشراق، الذي يمثّل عادةً من العادات في التعامل مع أسئلةٍ، وموضوعاتٍ، وخصائص، ومناطق تمَّ اعتبارها شرقية، لابدَّ له أن يخصّص ويسمّي ويثبّت، ويشير إلى ما يتكلم عليه أو يفكّر به بكلمة أو عبارة لا تلبث أن تُرَى على أنها قد اكتسبت الصفة الواقعية بل غدت الواقع ذاته أما الزمن الذي يستخدمه هؤلاء فهو الأبدية السرمدية؛ حيث ينقلون انطباعاً بالتكرار والقوة. وغالباً ما يكفي لوصف هذه الوظائف جميعاً استخدام فعل الكون البسيط is [التشديد لي] [7].

يبدو، لسعيد، أنّ فعل الكون البسيط هذا هو الموضع الذي تحافظ فيه العقلانية

= يتّخذ هدفاً أساسياً هو السكان. ومن الصفات الأخرى للحكومية ذلك التوجّه العام أو خطّ القوة الذي يشمل أوروبا ويمكن تسميته بحكم الآخرين وما رافقه من أجهزة حكم ومعارف. ومن المعروف أنّ فوكو يرى أن هنالك ثلاثة أشكال للدولة التي عرفها الغرب وهي دولة العدل في العصور الوسطى، والدولة الإدارية الحديثة، ودولة الحكومة في الحاضر.

الغربية على حدود المعنى. وهذا، أيضاً، ما يدركه سعيد حين يُلْمِعُ بصورة متواصلة إلى ذلك الاستقطاب أو الانقسام القائم في قلب الاستشراق[8]. فهو، من جهة أولى، موضوع تفقّه، واكتشاف، وممارسة؛ وهو، من جهة أخرى، موضع أحلام، وصور، واستيهامات، وأساطير، وهواجس، ومتطلبات. إنه منظومة ساكنة من "الجوهرانية التزامنية" مُعَرَّفَة بـ "دوال الاستقرار" شأنه شأن ما هو معجمي أو موسوعي. غير أنَّ هذا الموضع لا يني تتهدده أشكال التاريخ والسرد التزمنية، دواليل عدم الاستقرار. وأخيراً، فإن سعيداً يضفي على هذا الضرب من التفكير هيئة مشابهة لهيئة عمل الحلم(*)، حيث يميّز صراحةً بين "إيجابية لا واعية" يدعوها الاستشراق **الكامن**، وبين المعارف والآراء عن الشرق مما يدعوه الاستشراق **الظاهر**.

والحال، أن من الممكن التوسّع بما في هذه النظرية الرائدة من أصالة باتجاه الانكباب على تغاير الخطاب الاستشراقي وتجاذبه. خاصةً أنَّ سعيداً يحتوي هذا التهديد ويستوعبه من خلال إدخال نوع من الثنائية ضمن السجال الذي يقيم في البداية تقابلاً وتضاداً بين هذين المشهدين الخطابيين، ثم لا يلبث في النهاية أن يتيح لهما أن يتعالقا كمنظومة متّسقة من منظومات التمثيل يوحّدها **قصد** سياسي ـ إيديولوجي يمكّن أوروبا، كما يقول سعيد، من أن تتقدّم من الشرق على نحو مأمون **غير قائم على الاستعارة والمجاز**. ويحدد سعيد محتوى الاستشراق بأنه ذلك المخزون اللاواعي من الاستيهام، والكتابة التخيلية والأفكار الجوهرية؛ ويحدد **شكل** الاستشراق الظاهر بأنه الوجه التزمّني المحدَّد والمشروط تاريخياً وخطابياً. وما تفضي إليه بنية الاستشراق الظاهر والكامن المنقسمة / المتعالقة هذه، هو تقويض فعالية مفهوم الخطاب بما يمكن أن ندعوه استقطابات القصدية.

وهذا ما يخلق مشكلة في استخدام سعيد لمفهومي القوة والخطاب الفوكويين. فإنتاجية مفهوم القوة / المعرفة الفوكوي تكمن في رفضه ذلك الضرب من الأبستمولوجيا الذي يقيم تقابلاً أو تضاداً بين الجوهر / المظهر، وبين الإيديولوجيا / العلم. فمفهوم

(*) عمل الحلم، مفهوم أساسي في التحليل النفسي يشير إلى مجمل العمليات التي تحوّل مواد الحلم (مثل المثيرات الجسدية، والبقايا النهارية، وأفكار الحلم) إلى نتاج يدعوه فرويد الحلم الظاهر. والأثر الذي يتركه عمل الحلم هو التشويه. أمّا آليات عمل الحلم فهي التكثيف، والإزاحة، وأخذ قابلية التصوير بعين الاعتبار، والترصين أو الإحكام الثانوي.

الـ "Pouvoir / Savoir" يضع الذوات في علاقةِ قوةٍ ومعرفةٍ لا تشكّل جزءاً من علاقة تناظرية أو ديالكتيكية ـ ذات / آخر، سيد / عبد ـ يمكن من ثمَّ هدمها عن طريق عكسها أو قلبها. فالذوات متوضّعة على الدوام في تقابل أو سيطرة لا تناسب فيهما، وذلك عن طريق النبذ أو الإبعاد الرمزي عن المركز الذي تمارسه علاقات القوة المتعددة التي تلعب دور الداعم والمساند فضلاً عن لعبها دور الهدف أو الخصم. وبذا، فإنه يغدو من الصعب أن نتصور عمليات النطق التاريخية التي يقوم بها الخطاب الكولونيالي دون ما يمارسه عليها المشهد اللاواعي الخاص بالاستشراق الكامن من فرط التحديد الوظيفي أو الإحكام أو الإزاحة الاستراتيجيين. كما يغدو من الصعب، بالمثل، أن نتصور سيرورة التذويت على أنها مَوْضَعَةٌ للذات المسيطَر عليها ضمن الخطاب الاستشراقي أو الكولونيالي دون أن يكون المسيطِر أيضاً متوضّعاً على نحوٍ استراتيجي ضمن ذلك الخطاب. فالمصطلحات أو الحدود التي يتوحّد بها استشراق سعيد ـ قصدية القوة الكولونيالية وأحادية اتجاهها ـ توحّد أيضاً ذات النطق الكولونيالي.

وما يؤدّي إليه هذا هو عدم التفات سعيد ذلك الالتفات الكافي إلى التمثيل بوصفه مفهوماً يمفصل التاريخي والاستيهام (كمشهد للرغبة) في إنتاج مفاعيل الخطاب "السياسية". فهو يرفض بحقّ أن يتصوّر الاستشراق على أنه سوء تمثيل لجوهر شرقي. غير أنه، وقد أدخل مفهوم "الخطاب" لا يتصدى للمشاكل التي يواجه بها هذا المفهوم التصور الأداتي للقوة / المعرفة والذي يبدو أن سعيداً يحتاج إليه. وتتلخص هذه المشاكل بقبول سعيد المسبق للرأي الذي مفاده أن "التمثيلات هي تشكيلات، أو كما قال رولان بارت عن جميع عمليات اللغة، التمثيلات هي تشويهات أو إفسادٌ لتشكيلات"[9].

وهذا ما يصل بي إلى نقطة أخرى. فالانغلاق والتماسك المنسوبان إلى القطب اللاواعي في الخطاب الكولونيالي وتصوّر الذات تصوّراً لا إشكالية فيه، يحدّان من فعاليات كلٍّ من القوة والمعرفة. وبذا لا يعود ممكناً أن نرى كيف تعمل القوة على نحوٍ منتج بوصفها تحفيزاً وتحريماً. ولا يعود ممكناً، من غير أن ننسب التجاذب إلى علاقات القوة / المعرفة، أن نحسب التأثير الراضّ الذي تُحْدِثُهُ عودة المكبوت(*)؛ أي تلك الصور النمطية المخيفة من الهمجية، وأكل اللحوم الآدمية، والشهوة والفوضى التي

(*) عودة المكبوت، هي العملية التي تنزع من خلالها العناصر المكبوتة إلى الظهور ثانيةً =

تمثل نقاط التعيين والاغتراب البارزة، ومشاهد الخوف والرغبة، في النصوص الكولونيالية. فوظيفة الصورة النمطية هذه، بوصفها رهاباً وفيتشاً مرغوباً، هي على وجه الدقّة، وبحسب فانون، ما يهدد انغلاق ترسيمة الذات الكولونيالية القائمة على العرق/لون البشرة، وهي ما يفتح الطريق الملكية إلى الاستيهام الكولونيالي.

والحال، أن ثمّة فقرة في الاستشراق لم تُطَوَّر بما فيه الكفاية، لكنها، إذْ تقطع متن النص، تفصح عن سؤال القوة والرغبة الذي أريد أن أتناوله الآن، وهذه الفقرة هي التالية:

> لقد نشأ من الأدب الذي ينتمي إلى هذه التجارب كلّها أرشيفٌ ذو بنية داخلية متماسكة. وقد تأتّى من ذلك عدد محدود من الأشكال المحدَّدة النمطية: الرحلة، والتاريخ، والحكاية الخرافية، والصورة النمطية، والمناظرة الجدالية. فتلك هي العدسات التي يُخْتَبَر من خلالها الشرق، وهي التي تصوغ لغة المواجهة بين الشرق والغرب كما تصوغ تصوّر هذه المواجهة وشكلها. أما ما يضفي على ذلك العدد الهائل من المواجهات شيئاً من الوحدة فهو ذلك الترجّح أو التذبذب الذي كنت أتحدث عنه قبل قليل. حيث يكتسب، لسببٍ أو لآخر، شيءٌ ما أجنبي وقَصِيّ على نحوٍ واضح مكانةً أكثر ألفة لا أقل ألفة. وحيث ينزع المرء لأن يكفّ عن الحكم على الأشياء بأنها إما جديدة تماماً أو معروفة تماماً؛ وحيث يبزغ صنف جديد وسيط، صنف يتيح للمرء أن يرى أشياء جديدة، أشياء تُرَى للمرة الأولى، كما لو أنها طبعات من شيء سبقت معرفته. وليس مثل هذا الصنف، في جوهره، طريقة من طرائق تلقّي المعلومات الجديدة بقدر ما هو منهج في السيطرة على ما يبدو بمثابة تهديد يتهدد نظرةً راسخة إلى الأشياء. «وبذلك» يُكبَح التهديد، وتُفْرَضُ القيم المألوفة ذاتها، ويخففُ العقلُ في النهاية من وطأة الضغط الواقع عليه باستيعابه الأشياء على أنها إما "أصلية" أو "مكرورة" وهكذا فإن

= بطريقة محرَّفة على شكل تسوية. فالكبت لا يقضي على العناصر المكبوتة أو يمحوها وإنما يكبتها وحسب.

الشرق كلّه يترجّح بين ازدراء الغرب لما هو مألوف وما يبديه من رعدة الفرحة ـ أو الخوف ـ إزاء الجِدّة[10].

ما هو هذا المشهد الآخر من مشاهد الخطاب الكولونيالي، والذي يُؤَدَّى حول "الصنف الوسيط"؟ ما هي نظرية التثبيت أو التغليف ضمن أشكال محدّدة نمطية، والتي تتحرك بين معرفة الاختلاف الثقافي والعرقي وإنكاره، عن طريق إلحاقها الشيء غير المألوف بشيء راسخ وقارّ، وذلك بشكل مكرور يترجّح بين الفرحة والخوف؟ أتكون الحكاية الفرويدية التي تدول حول الفيتشية (والإنكار) شغّالة ضمن خطاب القوة الكولونيالية مطالِبةً بالإفصاح عن أنماط التباين ـ الجنسي والعرقي ـ وكذلك عن الأنماط المختلفة من الخطاب النظري، التحليلي النفسي والتاريخي؟

إن الإفصاح الاستراتيجي عن "إحداثيات المعرفة" ـ العرقية والجنسية ـ ونقشها في لعب القوة الكولونيالية بوصفها أنماطاً من التباين، والدفاع، والتثبيت، والتراتب، لهو طريقة في توصيف الخطاب الكولونيالي يمكن إلقاء الضوء عليها بالرجوع إلى مفهوم الـ dispositif أو الجهاز، والذي هو مفهوم فوكوي ما بعد بنيوي. ففوكو يلّح على أن علاقة المعرفة والقوة ضمن الجهاز هي على الدوام ضرب من الاستجابة الاستراتيجية لـ **حاجة ملّحة** في لحظة تاريخية معينة. والحال، أن قوة الخطاب الكولونيالي وما بعد الكولونيالي بوصفه تدخّلاً نظرياً وثقافياً في لحظتنا المعاصرة تمثّل الحاجة الملّحة إلى منازعة ضروب الفرادة في الاختلاف والإفصاح عن "ذوات" التباين المتنوعة. يقول فوكو:

> الجهازُ من طبيعةٍ استراتيجية في جوهره، مما يعني افتراض أنَّ أمره أمر تلاعبٍ معينٍ بعلاقات القوى، بحيث يطوّرها في اتجاه محدد، أو يحصرها، أو يرسّخها، أو ينتفع بها، إلخ. وبذا يكون الجهاز منقوشاً على الدوام في لعبٍ تلعبه القوة، بيد أنه يكون مرتبطاً على الدوام أيضاً بإحداثياتِ معرفةٍ معينةٍ تصدر عنه لكنها تشرطه بالقَدْرِ ذاته. وإليكم ما يتوقف عليه الجهاز: استراتيجيات علاقات القوى التي تدعم أنماطاً من المعرفة وتندعم بها[11].

بمثل هذه الروح أساجل مدافعاً عن قراءة للصورة النمطية تبعاً لمعطيات الفيتشية. فأسطورة الأصل التاريخي ـ النقاء العرقي والتفوق الثقافي ـ التي تُنْتَج بالعلاقة مع الصورة النمطية الكولونيالية تعمل على "إضفاء المعيارية أو الضبط" على القناعات

المتعددة و الذوات المنشطرة التي تشكّل الخطاب الكولونيالي وذلك نتيجة لسيرورة الإنكار التي تتسم بها. وعلى هذا النحو أيضاً يعمل مشهد الفيتشية بوصفه، في آن معاً، إعادة تفعيل لمادة الاستيهام الأصلي ـ قلق الخصاء والاختلاف الجنسي ـ وكذلك إضفاءً للمعيارية أو الضبط على ذلك الاختلاف والاضطراب تبعاً لمعطيات الموضوع الفيتش بوصفه بديلاً لقضيب الأم. والحال أن خطابيّ الجنس والعرق يرتبطان ضمن جهاز القوة الكولونيالية في سيرورة من فرط التحديد الوظيفي، "لأنَّ كلَّ نتيجة... تدخل في تجاوبٍ أو تناقضٍ مع الأخريات وبذا تقتضي نوعاً من إعادة ضبط أو تشغيل العناصر المتغايرة التي تبرز في مواضع متعددة"[12].

ثمة مبرر بنيوي ووظيفي على السواء يبرر قراءتي الصورة النمطية العرقية في الخطاب الكولونيالي تبعاً لمعطيات الفيتشية[13]. حيث تتأتى الصلة البنيوية من إعادة قراءتي لإداورد سعيد. فالفيتيشية، بوصفها إنكار الاختلاف، هي ذلك المشهد المكرور الذي يُؤَدَّى حول مشكلة الخصاء. ذلك أن معرفة الاختلاف الجنسي ـ بوصفها شرطاً مسبقاً لسريان سلسلة الغياب والحضور في مجال الرمزي(*) ـ تُنْكَرُ من خلال التثبّت

(*) يميّز لاكان بين ثلاثة سجلات أساسية هي الخيالي، والرمزي، والواقعي .وفي الرمزي يقتحم الأب الذي يدل على ما يدعوه لاكان بالقانون العلاقة "الثنائية" المتناغمة بين الطفل وأمه ويوقع فيها الاضطراب محولاً إياها إلى علاقة "ثلاثية" .والقانون هو في المقام الأول التابو الاجتماعي المتعلق بغشيان المحارم. بما يعني أنَّ أول ظهور القانون وابتداء الرغبة اللاواعية والكبت يحدثان في اللحظة ذاتها. ودخول الأب يدل أيضاً على الاختلاف الجنسي والأدوار الجنسية والعائلية والاجتماعية التي يشكل الطفل مجرد جزء منها ويكون الدور الذي سيلعبه هناك محدداً مسبقاً من قبل المجتمع الذي ولد فيه. ومما له دلالته أيضاً أنّ أول اكتشاف الطفل للاختلاف الجنسي يحدث تقريباً في الوقت الذي يكتشف فيه اللغة. وباكتسابه مدخلاً إلى اللغة، يتعلم بصورة لا واعية أن دالولاً ما لا يكون له معنى إلاّ بفضل اختلافه عن سواه من الدواليل، وأن الدالول يفترض مسبقاً غياب الموضوع الذي يدل عليه. وهكذا فإنّ الذات التي تنبثق من عقدة أوديب هي ذات "منشطرة" ومنقسمة جذرياً بين الأنا الواعية والرغبة اللاواعية أو المكبوتة. وبإقرار الطفل بالاختلاف الجنسي والإقصاء، والغياب (حيث عليه أن يقلع عن ارتباطاته الباكرة بجسد الأم ويحترم حاجز غشيان المحارم)، أي بإدراكه أن هويته كذات تتشكل من خلال علاقات اختلافه وتشابهه مع الذوات الأخرى المحيطة به، يتّم الطفل المرور الناجح من عقدة أوديب. وينتقل من "الخيالي" إلى "الرمزي".

على موضوعٍ يلقي قناعاً على ذلك الاختلاف ويستعيد حضوراً أصلياً. أما الصلة الوظيفية بين تثبيت الفَيتش والصورة النمطية (أو الصورة النمطية بوصفها فيتشاً) فهي أهم من ذلك بَعْدُ. ذلك أن الفيتشية هي على الدوام ضَرْبٌ من "اللعب" أو الترجّح بين التأكيد القديم على الكلية / التماثل (بكلام فرويد: "كل البشر يملكون قضيباً"؛ وبكلامنا: "كل البشر لهم نفس البشرة / العرق / الثقافة") وبين القلق الذي يصاحب النقص والاختلاف (مرة أخرى، بكلام فرويد: "البعض لا يملكون قضيباً"؛ وبكلامنا: "ليس للبعض نفس البشرة / العرق / الثقافة"). فالفيتش يمثّل، ضمن الخطاب، ذلك اللعب المتزامن بين الاستعارة بوصفها استبدالاً، (إلقاء قناع على الغياب والاختلاف) وبين الكناية (التي تسجّل من خلال التجاور ذلك النقص المُدْرَك)(*). وبذلك فإن الفيتش أو الصورة النمطية يفتحان منفذاً إلى ضربٍ من "الهوية" التي تستند إلى التسيّد واللذة بقدر ما تستند إلى القلق والدفاع، وذلك نظراً لكونها شكلاً من القناعة المتعددة والمتناقضة في معرفتها الاختلاف وإنكارها له. والحال، أن لهذا الصراع بين اللذة/ التنغيص،

(*) من المعروف أن معنى الدالول اللغوي عند سوسور يتحدد من خلال بعدين: أولهما هو البعد الأفقي التركيبي (موقع الدالول في تركيب الجملة وعلاقته بغيره من الدواليل والوحدات النحوية والقواعدية التي تحكم بنية هذه الجملة)، وثانيهما هو البعد العمودي الاستبدالي (الذي لا توجد مكوناته فعلياً في التركيب اللغوي مع أن هذا البعد القائم على الاستبدال الانتقائي يحكم دلالة الدالول ووضوحه). ولأنَّ البعد الأفقي التركيبي يقوم على المجاورة والاندماج والتداخل فقد أسماه جاكوبسون بعداً كنائياً، لأن الكناية تقوم على هذه الأسس نفسها كما هو الحال في علاقة السبب بالنتيجة ودلالة الجزء على الكل وما إلى ذلك. وبالمقابل، فإن البعد العمودي يعمل من خلال الغياب، حيث يعتمد اختيار أو "حضور" أي دالول على "تغييب" واستبعاد ما كان يمكن أن يحل محله مكانياً ونحوياً (مبدأ المرادفة والتضاد)؛ بمعنى أنّ البعد العمودي يقوم عموماً على مبدأ التماثل والمشابهة مما يسمح بتسميته بالبعد الاستعاري لأن الاستعارة تقوم على المشابهة والقياس والتماثل. ولقد أفاد لاكان من تمييز جاكوبسون بين الاستعارة والكناية ورأى أن صيغ الاستعارة والكناية تفضي إلى إدراك الوظائف النفسانية. فالاستعارة تبوح بالأعراض المرضية (من خلال انتقاء دال واستبعاد غيره وكشف الصلة بينهما) أما الكناية فتكشف منبع "الرغبة" وتسهم في إدراك سببها وتفسيره. وبعبارة أخرى، فإنَّ الآلية النفسية التي تنتج الأعراض تحتاج إلى المزاوجة بين دالّين: صدمة جنسية لا واعية وتغيرات داخل الجسم أو أفعال يقوم بها الجسم وهي لهذا استعارية. أما الرغبة اللاواعية، وهي الرغبة التي لا يمكن إزالتها أو إشباعها، فتتضمن إزاحة مستمرة للطاقة من موضوع إلى آخر وهي لهذا كنائية. وتوقّف الوظيفة الكنائية لا ينتج عَرَضاً بل فيتشاً.

والتسيّد/ الدفاع، والمعرفة/ الإنكار، والغياب/ الحضور، أهميته الأساسية بالنسبة للخطاب الكولونيالي. ذلك أن مشهد الفيتشية هو أيضاً مشهد تكرار وإعادة تفعيل لاستيهام بدئي؛ حيث ترغب الذات في أصلٍ نقيٍ يتهدده انقسامه بصورة دائمة، نظراً لأن الذات لابد أن تتخذ لها جنساً كيما تولد، وتُقَال.

وهكذا فإن الصورة النمطية، بوصفها الموضع الرئيس من مواضع التذويت في الخطاب الكولونيالي، سواء بالنسبة للمستعمِر أو المستعمَر، هي مشهد استيهام ودفاع مماثل لمشهد الفيتشية، حيث تكون الرغبة في الأصالة مهدَّدة باختلافات العرق، واللون، والثقافة. والحال، أنَّ عنوان كتاب فانون، **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**، يلتقط على نحو رائع ما أدافع عنه من رأي، حيث يحوّل إنكارُ الاختلاف الذاتَ الكولونيالية إلى ضَرْبٍ من سوء التطابق أو عدم الانسجام؛ إلى ضربٍ من التنكّر المشوَّه الغريب أو "الازدواج" الذي يهدّد بشطر الروح وبشرة الأنا غير المتمايزة بأكملها. فإذا ما كانت الصورة النمطية ضرباً من التبسيط، فإن ذلك ليس لأنها ضربٌ من التمثيل الخاطئ لواقع معين، بل لأنها شكل مُحْتَجَز ومُثَبَّت من أشكال التمثيل يعمل، من خلال إنكاره لعب الاختلاف (الذي يتيحه النفي(*) عن طريق الآخر)، على خلق مشكلة لـ تمثيل الذات في تدليلات العلاقات النفسية والاجتماعية.

وحين يتحدث فانون عن تموقع الذات في خطاب الكولونيالية القائم على الصور المنمّطة، فإنه يوفّر لما أقول مزيداً من الصدقية. فالأساطير، والقصص، والتواريخ، والنوادر في ثقافةٍ كولونياليةٍ توفّر للذات نوعاً من الـ **إما/أو** الأصلية أو البدئية[14]. **فهذه** الذات **إما** أن تكون مثبَّتة في وعي للجسد بوصفه نشاطاً نافياً ليس غير **أو** بوصفه نوعاً جديداً من الإنسان، جنس جديد. وما يُنْكِرُ الذاتَ الكولونيالية، سواء كانت مستعمِرةً أم مستعمَرة، هو ذلك الشكل من النفي الذي يتيح منفذاً لمعرفة الاختلاف. وإمكانية الاختلاف والسريان تلك هي التي تطلق دال **البشرة / الثقافة** من إسار ضروب التثبيت

(*) النفي هنا بمعنى الإنكار. وحول التباسات الاستخدام التحليلي النفسي لهاتين الكلمتين يمكن للقارئ أن يعود إلى **معجم مصطلحات التحليل النفسي**، تأليف جان لابلانش وج.ب. بونتاليس، ترجمة د. مصطفى حجازي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط2، 1987، ص 128.

التي يقيمها التنميط العرقي، والتحليل المنطقي للدم، وإيديولوجيات السيطرة أو الانحطاط العرقي والثقافي. يقول فانون قانطاً: "أنّى يمّم الزنجي وجهه يبقى زنجياً"[15]؛ فعرقه يغدو دالولاً لا سبيل إلى اجتثاثه على ما في الخطاب الكولونيالي من **اختلافٍ منفيّ**. ذلك أن الصورة النمطية تعوق اشتغال دالّ "العرق" والإفصاح عنه كما تعوق أي شيء آخر ما عدا **ثبات** هذا الدال بوصفه عنصرية. فنحن نعرف مسبقاً وعلى الدوام أنّ السود فاسقون، والآسيويين منافقون...

III

ثمة "مشهدان أوليان"(*) في كتاب فانون **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**: أسطورتان عن أصل الوسم الذي تُوْسَم به الذات ضمن الممارسات والخطابات العنصرية في ثقافة كولونيالية. ففي إحدى المناسبات تعمد فتاة بيضاء إلى تثبيت فانون في نظرةٍ وكلمةٍ وهي تلتفتُ لتتماهى مع أمها. وتتردد أصداء هذا المشهد إلى ما لانهاية في كامل مقالة فانون "واقعة السواد": "انظري زنجي... ماما، انظري الزنجي! أنا خائفة". ويستنتج فانون: "ما الذي يمكن لذلك أن يمثّله بالنسبة لي سوى حالة من البتر، والاستئصال، والنزف الذي رشق جسدي كله بدم أسود"[16]. كما يلحّ فانون أيضاً على تلك اللحظة الأولية حين يواجه الطفل الصور النمطية العرقية والثقافية في قصص الأطفال، حيث يُقَدَّم الأبطال البيض والشياطين السود كمواضع للتعيين الإيديولوجي والنفسي للهوية. ومثل هذه الضروب من الدراما تُؤَدَّى في المجتمعات الكولونيالية كلّ يوم، كما يقول فانون، مستخدماً استعارةً مسرحية - هي المشهد - تؤكّد على المرئي والمُشَاهَد. والحال، أنني أريد أن ألعب على كلا هذين المعنيين اللذين يشيران في آن معاً إلى موقع الاستيهام والرغبة وإلى منظر التذويت والقوة.

ليس صعباً أن نتبين الدراما التي تشكّل أساس هذه المشاهد الكولونيالية

(*) المشهد الأولي أو الأصلي، primal scene: مصطلح فرويدي يشير إلى تجربة طفلية صادمة تنتظم في نوع من السيناريو أو المشهد ويلاحظها الطفل أو يفترضها استناداً إلى بعض المؤشرات، ومن ثم يتصورها في استيهاماته. ومن أهم المشاهد الأولية مشهد العلاقة الجنسية بين الوالدين، والتي يؤولها الطفل عادة على أنها فعل عنف من قبل الأب (على الأم).

الدراماتيكية "اليومية". ففي كلّ مشهد من هذه المشاهد تدور الذات حول محور "الصورة النمطية" كيما تعود إلى نقطة أو موضع من مواضع التماهي الكلي. فتحديقة الفتاة تعود إلى أمها في تبيّنها النمط الزنجي وإنكارها له؛ والطفل الأسود يعود عن نفسه أو ينصرف عنها، وعن عرقه، في تماهيه الكلي مع إيجابية البياض الذي هو لون وليس لوناً في آن معاً. ففي فعل الإنكار والتثبيت تعود الذات الكولونيالية إلى نرجسية **الخيالي**(*) وتعيينه لهوية أناً مثالي أبيض وكامل. وما توضحه هذه المشاهد الأولية هو أن النظر / السمع / القراءة كمواضع للتذويت في الخطاب الكولونيالي هي بمثابة دليل على أهمية المخيال البصري والسمعي بالنسبة لـ **تواريخ المجتمعات**[17].

وأريد في هذا السياق على وجه التحديد أن أُلمِعَ باقتضاب إلى إشكالية أن ترى / أن تكون مرئياً. حيث أقترح من أجل إدراك الذات الكولونيالية بوصفها أثراً من آثار القوة التي تتسم بأنها منتجة ـ ضابطة و "مُلِذَّة" ـ أن نرى إلى **رقابة** القوة الكولونيالية على أنها تعمل بالعلاقة مع نظام **الدافع إلى النظر**. وهذا معناه أن الدافع الذي يمثّل الالتذاذ بـ"الرؤية"، والذي يتّخذ من النظرة موضوعاً لرغبته، مرتبط بكلٍّ من أسطورة الأصول، والمشهد الأولي، وإشكالية الفيتشية ويموقع الموضوع المنظور إليه ضمن علاقة "خيالية". فالمراقبة، شأن التلصصية، لابد أن تعتمد في فعاليتها على "**القبول**

(*) **الخيالي**، أحد السجلات الثلاثة الأساسية التي أشار إليها لاكان. ففي المرحلة الباكرة من تطوره لا يكون الطفل قادراً بعد على تلمّس أي تمييز واضح بين الذات والموضوع، أو بينه وبين العالم الخارجي. وهذه الحالة من حالات الكينونة هي ما يدعوه لاكان بـ "الخيالي"، ويعني به شرطاً تفتقر فيه "الذات" إلى أي مركز محدد. وتبدو فيه وهي تعبر إلى الموضوعات، وخاصة جسد الأم، والموضوعات تعبر إليها في تبادل وخلط للهويات مغلق لا ينقطع ودونما حاجز. وحتى في "مرحلة المرآة"، التي يبدأ فيها بالحدوث، من ضمن حالة الكينْونة "الخيالية" هذه، أول تطوير لأنا، أو صورة متكاملة عن الذات، فإن علاقة الطفل بهذه الصورة لا تزال من نوع "خيالي"، حيث الصورة هي ذاته وليست ذاته في آنٍ معاً، وبذا تكون ضبابية الحدّ بين الذات والموضوع لا تزال سائدة على الرغم من بدء سيرورة ابتناء مركز للذات. و"الخيالي" بالنسبة للاكان هو ذلك الميدان من الصور التي نتماهى معها، ولكننا بفعلنا ذاك نُسَاق إلى سوء إدراك وسوء تمييز ذواتنا. والأنا، بالنسبة للاكان، ليس سوى تلك السيرورة النرجسية التي ندعم على أساسها معنى خيالياً لذات موحّدة من خلال إيجادنا لشيء في العالم يمكننا التماهي معه. وبكلمة فإنّ هذا السجل يصطبغ بغلبة العلاقة مع صورة "الآخر" الشبيه وعلاقة الشخص النرجسية أساساً بأناه.

الفعّال الذي يمثّل لازمتها الواقعية أو الأسطورية (لكنه على الدوام واقعي كأسطورة) ويرسّخ في فضاء النظر وهم علاقة الموضوع"(*) [التشديد لي] [18]. والحال، أن تجاذب هذا الشكل من "القبول" في تحديد الموضوع ـ الواقعي كأسطورة ـ هو **التجاذب** الذي تدور حوله الصورة النمطية ويلقي الضوء على ذلك الارتباط الحاسم بين اللذة والقوة مما يلحّ عليه فوكو لكنه يخفق، في اعتقادي، في أن يفسّره.

بيد أنَّ تشريحي للخطاب الكولونيالي يظلُّ ناقصاً ما لم أُمَوْقِع الصورة النمطية، بوصفها نموذجاً مُحْتَجَزاً وفيتشياً من التمثيل، ضمن حقل تعيين الهوية الخاص بها، والذي سبق أن حددته في توصيفي لمشهديّ فانون الأولين بأنه ترسيمة **الخيالي** اللاكانية. فهذا الأخير[19] هو التحوّل الذي يعتري الذات في طور المرآة(**) التكويني، حين تتخذ تلك الذات صورة **مميزة** تتيح لها أن تطرح أو تفترض سلسلة من ضروب التكافؤ، والتماثل، والهوية بين موضوعات العالم المحيط. بيد أنَّ هذا التموقع إشكالي هو ذاته، ذلك أن الذات تجد نفسها أو تدركها من خلال صورة هي في آن معاً مولِّدة للاغتراب

(*) علاقة الموضوع، object relation ، مصطلح تحليلي نفسي يدل على أسلوب علاقة الشخص مع عالمه، فهذه العلاقة هي نتيجة معقدة وكلية لشكل ما من أشكال تنظيم الشخصية، ولمقاربة متفاوتة في درجة هواميتها للموضوعات، ولشكل ما من أنماط الدفاع المفضَّلة.

(*) طور المرآة عند لاكان هو مرحلة من مراحل تكوين الكائن الإنساني بين الشهر السادس والشهر الثامن عشر من الحياة، وضمن حالة "الخيالي". حيث يجد الطفل الصغير في المرآة صورةً يختبر فيها وحدةً مرضية وملذة لا يختبرها في جسده الخاص، لكن هذه الصورة هي صورة مغتربة ولا تزال من نوع "خيالي"، لأن الطفل "يسيء تمييز" ذاته فيها. فهي ذاته وليست ذاته في آن واحد، لأن ضبابية الحدّ بين الذات والموضوعات لا تزال سائدة. ومع هذا فإن الطفل يكون قد بدأ سيرورة ابتناء مركز للذات. وهذه الذات، كما توحي وضعية المرآة، هي نرجسية أساساً. حيث يتم التوصل إلى معنى "أنا" من خلال اكتشاف أن "أنا" منعكسة إلى الذات من موضوع أو شخص في العالم هو جزء من ذواتنا ـ نتماهى معه ـ وليس ذواتنا مع ذلك، بل شيء غريب. ويمكن قراءة وضعية المرآة بوصفها نوعاً من الاستعارة، حيث تكشف مفردة (هي الطفل) شبيهاً لها في آخر (هو الانعكاس). ويرى لاكان أن هذه الصورة تنطبق على "الخيالي" ككل. فهو عالم كمال ووفرة تعكس فيه الموضوعات ذاتها في بعضها بعضاً ضمن دارة مغلقة دون انقطاع ودون اختلافات أو تقسيمات واقعية، ودون افتقارات أو اقصاءات من أي نوع. ولكن، بقدر ما تصطبغ العلاقة بين الأشخاص لاحقاً بآثار مرحلة المرآة، فإنها تصبح، بحسب لاكان، علاقة خيالية، ثنائية، محكوم عليها بالتوتر العدواني، حيث يتكون الأنا كآخر، ويتكون الآخر كأنا.

ومنطوية تالياً على ضربٍ من المواجهة. وهذا ما يشكّل أساس العلاقة الوثيقة بين شكلي تعيين الهوية المتواطئين مع **الخيالي**، ألا وهما النرجسية والعدوانية. فهذان الشكلان على وجه التحديد من أشكال تعيين الهوية هما ما يشكّل الاستراتيجية المسيطرة لدى القوة الكولونيالية التي تُمَارَس بالعلاقة مع الصورة النمطية التي توفّر، بوصفها شكلاً من القناعة المتعددة والمتناقضة، معرفةً بالاختلاف و إنكاراً أو تقنيعاً له في الوقت ذاته. وبذا يكون "امتلاء" الصورة النمطية ـ أي صورتها كـ هوية ـ مهدَّداً دوماً بـ"النقص" شأنه في ذلك شأن طور المرآة.

وبذا يكون بناء الخطاب الكولونيالي تمفصلاً معقداً بين مجازات الفيتشية ـ استعارةً وكنايةً ـ والشكلين النرجسي والعدواني المتاحين لـ **الخيالي** في تعيين الهوية. وبذا يكون الخطاب العرقي القائم على الصور المنمطة استراتيجية رباعية الأطراف. حيث نجد ارتباطاً بين وظيفة الفيتش الاستعارية أو التقنيعية والاختيار النرجسي للموضوع(*) كما نجد تحالفاً معاكساً بين التصوير الكنائي للنقص والطور العدواني من أطوار **الخيالي**. وبذا يكون ما يشكّل الذات في الخطاب الكولونيالي هو مخزونٌ أو ذخيرةٌ من المواقع المتصارعة. حيث يكون اتخاذ أي موقع محدد، ضمن شكل خطابي نوعي، وفي ظرف تاريخي معين، إشكالياً على الدوام؛ موضع ثبات واستيهام على السواء. فهو يوفّر "هوية" كولونيالية تُؤَدَّى ـ شأن جميع استيهامات الأصالة والبدء ـ في فضاء من التمزق والتهديد الصادرين عن تغاير المواقع الأخرى وفي مواجهة هذا الفضاء. فلكي يكون التدليل الذي تمارسه الصورة النمطية ناجحاً، فإن هذه الأخيرة، بوصفها شكلاً من القناعة المنشطرة والمتعددة، تحتاج إلى سلسلة متواصلة ومتكررة من الصور النمطية الأخرى. والسيرورة التي يُنْقَشُ من خلالها "التقنيع" الاستعاري على نقصٍ لابدَّ له من ثم أن يُخْفَى هي سيرورة تعطي الصورة النمطية كلاً من ثباتها وخاصيتها الهوامية؛ حيث ينبغي للقصص القديمة ذاتها، عن حيوانية الزنجي، أو استغلاق الكولي(**) أو غباء الإيرلندي، أن تُحكى مرّة أخرى من جديد (وبصورة قسرية)، كيما تقدّم ضروباً من

(*) الاختيار النرجسي للموضوع، narcissistic obiect-choice ، هو اختيـار للموضوع على غرار علاقة الشخص بنفسه، وبحيث يمثل الموضوع المختار هذا المظهر أو ذاك من الشخص عينه.

(**) الكولي، cooli ، هو عامل غير ماهر، تُدْفَع له أدنى الأجور، وخاصة في بعض أجزاء آسيا.

الرضا والخوف مختلفة في كلّ مرّة.

وفي أي خطاب كولونيالي معيّن، نجد أن المواقع الاستعارية / النرجسية والمواقع الكنائية/ العدوانية تعمل عملها في الوقت ذاته، متوازنةً ذلك التوازن الاستراتيجي في علاقة واحدها بالآخر؛ شأنها في ذلك شأن لحظة الاغتراب التي تقف بمثابة تهديد لوفرة الخيالي، وشأن "القناعة المتعددة" التي تتهدّد الإنكار الفيتشي. فذوات الخطاب تُبْنَى ضمن جهاز القوة الذي يحتوي، بكلا معنيي هذه الكلمة(*)، معرفةً "أخرى"، معرفة مُحْتَجَزَة وفيتشية تعمل عبر الخطاب الكولونيالي بوصفها ذلك الشكل المحدود من الآخرية الذي دعوته بالصورة النمطية. وإننا لنجد لدى فانون وصفاً لاذعاً لمفاعيل هذه السيرورة وآثارها على الثقافة المستعمرة:

> عذابٌ متواصل وليس اختفاءً كاملاً للثقافة التي كانت قائمة في السابق. فالثقافة التي كانت ثقافة حيّة ومنفتحة على المستقبل، تغدو مغلقة، مثبَّتة في الوضع الكولونيالي، ترزح تحت نير الاضطهاد. ولأنها حاضرة، ومحنّطة في آنٍ معاً، فإنها تشهد ضدّ أهلها.... التحنيط الثقافي يفضي إلى تحنيط تفكير الفرد.... كما لو أن من الممكن لإنسان أن يتطور خارج ثقافة تعرّفه ويقرر أن يتبنّاها[20].

تحاول الاستراتيجية رباعية الأطراف التي وضعتُها للصورة النمطية أن تقدّم لـ "ذاتِ" الخطابِ الكولونياليّ، على نحوٍ فيه شيء من التردد، بنيةً وسيرورةً. وما أريده الآن هو أن أتناول مشكلة التمييز أو التفرقة على أنها الأثر أو المفعول السياسي لمثل هذا الخطاب وأن أربط هذه المشكلة بسؤال "العرق" و "البشرة". ومن أجل هذه الغاية، فإنه من المهم أن نتذكر أن القناعة المتعددة التي ترافق الفيتشية لا تَتَّسِمُ بقيمة إنكارية وحسب بل بـ "قيمة معرفية" أيضاً، وهذه الأخيرة هي ما سأسعى وراءه الآن. ولكي نحسب هذه القيمة المعرفية فإن من الحاسم أن ننظر فيما يعنيه فانون حين يقول:

> ثمّة سعيٌ وراء الزنجي، فالزنجي هو حاجة، لأن المرء لا يستطيع

(*) أي بالمعنى الذي يشير إلى الاشتمال على الشيء واستيعابه من جهة وإلى السيطرة عليه والتحكم به من جهة أخرى.

> أن يواصل من دونه، فثمة حاجة إليه، إنما ليس من غير أن يُجْعَل مستساغاً على نحو معين. ولسوء الحظ، فإنَّ الزنجي يطيح بالمنظومة ويخرق المعاهدات[21].

لكي نفهم هذه الحاجة وكيف يُجْعَل المحلي أو الزنجي "مستساغاً" لابد أن نعترف ببعض ضروب الاختلاف المهمة بين النظرية العامة في الفيتشية واستخداماتها المخصوصة في فهم الخطاب العنصري. وأول ضروب الاختلاف هذه، أنَّ فيتش الخطاب الكولونيالي ـ ما يدعوه فانون ترسيمة البشرة ـ ليس سرّاً كما هو حال الفيتش الجنسي. فالبشرة التي هي الدال الأساسي على الاختلاف الثقافي والعرقي في الصورة النمطية، هي الأشد وضوحاً بين ضروب الفيتش، حيث تُدْرَك كنوع من "المعرفة الشائعة" في سلسلة من الخطابات الثقافية، والسياسية، والتاريخية، وتلعب دوراً عاماً في الدراما العرقية التي تُؤَدَّى كل يوم في المجتمعات الكولونيالية. وثاني ضروب الاختلاف، أن الفيتش الجنسي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بـ "الموضوع الجيد"؛ فهو الدعامة التي تجعل كامل الموضوع مرغوباً ومحبوباً، والتي تيسّر العلاقات الجنسية بل وتستطيع أن تعزز شكلاً من أشكال السعادة. ويمكن النظر إلى الصورة النمطية أيضاً على أنها ذلك الشكل "المثبَّت" المحدَّد من أشكال الذات الكولونيالية والذي ييسّر العلاقات الكولونيالية ويقيم شكلاً خطابياً من التقابل أو التضاد العرقي والثقافي تُمَارَس القوة الكولونيالية تبعاً لمعطياته. فإذا ما زُعِمَ أن المستعمَرين غالباً ما يكونون موضوعات للكراهية، كان بمقدورنا أن نردّ مع فرويد:

> إن العاطفة والعداء في التعامل مع الفيتش ـ اللذين يسيران بالتوازي مع إنكار الخصاء والاعتراف به ـ يكونان مختلطين بنسب غير متساوية باختلاف الحالات، بحيث يمكن تمييز الواحد منهما أو الآخر بمزيد من الوضوح[22].

وما يتبيّنه هذا القول هو ذلك المدى الواسع الذي تطوله الصورة النمطية، من الخادم المطيع إلى الشيطان، من المحبوب إلى المكروه؛ الأمر الذي يمثّل تبدّل وتحوّل مواقع الذات في اشتغال القوة الكولونيالية الذي حاولتُ أن أفسّره من خلال حركية منظومة الخطاب الكولونيالي الاستعارية / النرجسية والكنائية / العدوانية. غير أن ما

يبقى حرياً بالتفحص هو بناء دالّ "البشرة / العرق" في أنظمة الرؤية والخطابية تلك ـ الفيتشية، والنظر، والخيالي – التي جعلتُ ضمنها موقع الصور النمطية. فمن غير ذلك الأساس لا نستطيع أن نبني "القيمة المعرفية" لذلك الدالّ، تلك القيمة التي تمكّننا، كما آمل، من رؤية مكان الاستيهام في ممارسة القوة الكولونيالية.

والحال أن سجالي يتكئ على قراءة معينة لإشكالية التمثيل الخاصة بالوضعية الكولونيالية، كما يشير فانون:

> تكمن أصالة السياق الكولونيالي في أن البنية التحتية الاقتصادية هي بنية فوقية أيضاً... فأنت غني لأنك أبيض، وأنت أبيض لأنك غني. وهذا هو السبب في ضرورة التوسّع قليلاً بالتحليل الماركسي في كلّ مرّة نتناول فيها المشكلة الكولونيالية[23].

وهنا إما أن يُرى فانون على أنه متمسّك بتصوّر تأملي أو حتمي بسيط فيما يتعلق بالتدليل الثقافي / الاجتماعي، أو أن يُقرَأ على نحو شائقٍ ومثيرٍ أكثر، على أنه يتّخذ موقفاً "مناهضاً للمذهب القائل بالكبت" (مهاجماً ذلك التصور الذي يرى أن الإيديولوجيا، بوصفها ضرباً من سوء الإدراك أو سوء التمثيل، هي بمثابة كبت للواقعي). ولغاياتنا هنا، فإنني أميل إلى هذه القراءة الثانية التي توفّر لممارسة القوة ضَرْبَاً من "وضوح الرؤية"؛ وتدعم السجال الذي يرى أن البشرة، بوصفها دالّ التمييز أو التفرقة، لابدَّ أن تُنْتَج أو تُعَالَج بوصفها واضحة. وكما يقول بول أبوت في سياق مختلف جداً، فإنه

> في حين ينفي الكبت موضوعه إلى اللاوعي، وينسى ويحاول أن ينسى النسيان، فإن التمييز لابدَّ له أن يواصل استدعاء تمثيلاته إلى الوعي، معزِّزاً المعرفة الحاسمة بالاختلاف الذي تجسّده هذه التمثيلات ومعيداً إليها حيويتها باتجاه الإدراك الذي تقوم عليه فعالية التمييز. الذي لابدّ له من أن يغتذي على حضور الاختلاف ذاته الذي هو موضوعه أيضاً[24].

وما "يُقرُّ" التمييز، كما يتابع أبوت، هو الاحتجاز أو الانسداد الذي يقف في

وجه بناء الاختلاف بناءً مسبقاً وفي وجه اشتغاله: "فهذا الكبت الذي يعتري الإنتاج يقتضي أن تكون معرفة الاختلاف مُدَبَّرةً ببراءة، بوصفها "طبيعية"؛ أي أن تكون المعرفة مُخْتَرَعةً بوصفها إدراكاً بدئياً، وبوصفها نتيجة عفوية لـ "وضوح ما هو واضح" [25].

إنَّ هذا النوع، العفوي والواضح، على وجه التحديد من أنواع المعرفة هو الذي يُنْسَب إلى الصورة النمطية. حيث يكون اختلاف موضوع التمييز واضحاً وطبيعياً في آن معاً، كما هو اللون بوصفه الدالول الثقافي/ السياسي على الدونية والانحطاط، وكما هي البشرة بوصفها "هويته" الطبيعية. غير أن تناول أبوت لهذا الأمر يتوقف عند نقطة "تعيين الهوية" ويتواطأ على نحو غريبٍ مع نجاح الممارسات التمييزية إذ يشير إلى أن تمثيلاتها تقتضي كبت اشتغال الاختلاف؛ كما يرى أن القول بخلاف ذلك يعني وضع الذات في "حالة من استحالة الإدراك، إذ أنها ستنتقل إلى الوعي تغاير الذات بوصفها مكان الإفصاح" [26].

وعلى الرغم من إدراك أبوت تلك الأهمية الحاسمة التي تحظى بها معرفة الاختلاف بالنسبة للتمييز وما يطرحه من إشكالية على الكبت، إلا أنه واقعٌ في إسار المكان الموحَّد الذي يتركه للإفصاح. فهو يكاد يشير إلى أن من الممكن لـ مؤوِّل الخطاب التمييزي، ولو بصورة لحظية ووهمية، أن يكون في موقع غير موسوم بالخطاب إلى الحدّ الذي يمكن عنده أن يحكم على موضوع التميز بأنه طبيعي وواضح. وما يغفله أبوت هو الدور التيسيري الذي يلعبه التناقض والتغاير في بناء الممارسات السلطوية وتثبيتاتها الخطابية الاستراتيجية.

يقوم مفهومي الخاص عن الصورة النمطية ـ بوصفها ـ خيطاً رابطاً على تبيّن ومعرفة تجاذب تلك السلطة وتلك الأنظمة الخاصة بتعيين الهوية. فدور التعيين الفيتشي للهوية، في بناء معارف تمييزية معتمدة على "حضور الاختلاف"، هو توفير سيرورة من الانشطار والقناعة المتعددة/ المتناقضة في موضع النطق والتذويت. وهذا الانشطار الحاسم للأنا هو ما يتمثّل في توصيف فانون لبناء الذات المستعمَرة بوصفها أثراً من آثار خطاب قائم على الصور النمطية: حيث تكون الذات مثبتَّةً أساساً لكنها منشطرة ثلاثة بين المعارف المتضاربة الخاصة بالجسد، والعرق، والأسلاف. فحين تُغِيرُ الصورة

النمطيةُ على الترسيمة الجسدية، "تنهار هذه الأخيرة، وتحتل مكانها ترسيمة عرقية قائمة على لون البشرة.... ولا يعود الأمر متعلقاً بإدراكي لجسدي بصيغة الشخص الثالث بل بإدراكي له بصيغة الشخص المثلث.... فلست مكاناً معيناً واحداً، بل مكانين، ثلاثة أمكنة" (27).

ويمكن أن تُفْهَم هذه السيرورة على أفضل وجه بالعلاقة مع الإفصاح عن القناعة المتعددة مما يقترحه فرويد في مقالته عن الفيتشية. فذلك الشكل من المعرفة الذي يتيح إمكانية الاشتمال على قناعتين متناقضتين في وقت واحد، إحداهما رسمية والأخرى سرية، إحداهما قديمة والأخرى تقدمية، إحداهما تفسح المجال لأسطورة الأصول والأخرى تفصح عن الاختلاف والانقسام، هو شكل غير قائم على الكبت. أما "قيمته" المعرفية فتكمن في الاتجاه الذي يتخذه بوصفه ضرباً من الدفاع حيال الواقع الخارجي، وفي توفيره، كما يقول ميتز:

> ذلك القالب الدائم، ذلك النموذج الأصلي الفعّال لجميع تلك الانشطارات في القناعة مما سيغدو الإنسان قادراً عليه منذ الآن فصاعداً في أشدّ المجالات تنوّعاً، ولجميع تلك التفاعلات المعقدة إلى ما لانهاية سواء كانت لا واعية أم واعية في بعض الأحيان مما سيبيحه الإنسان لنفسه بين التصديق والتكذيب(28).

واعتقادي، أنه من خلال هذا التصور للانشطار والقناعة المتعددة يغدو من الأسهل أن نرى ارتباط المعرفة والاستيهام، والقوة واللذة، الذي يؤثّر بالغ التأثير على ذلك النظام المحدد من الوضوح الذي يجنّده الخطاب الكولونيالي. فوضوح الآخر العرقي / الكولونيالي هو في آنٍ معاً موضع هوية ("انظري، زنجي") ومشكلة تعترض الانغلاق الذي تجري محاولته ضمن الخطاب. ذلك أن تمثيل الانشطار في الخطاب يزرع الاضطراب في معرفة الاختلاف بوصفه مواضع "خيالية" للهوية والأصل، كالأسود والأبيض. وما دعوته باللعب بين اللحظات الاستعارية / النرجسية والكنائية / العدوانية في الخطاب الكولونيالي - تلك الاستراتيجية رباعية الأطراف الخاصة بالصورة النمطية - هو لعب يتبيّن على نحوٍ حاسم الصورة المسبقة للرغبة بوصفها قوة يمكن أن تولّد الاضطراب والصراع في جميع أنظمة "الأصالة" التي كنت قد جمعتها معاً. ففي تحديد

موضوع الدافع إلى النظر ثمّة على الدوام عودة النظرة المنطوية على التهديد؛ وفي تعيين الهوية ضمن علاقة الخيالي ثمة على الدوام ذلك الآخر المولد للاغتراب (أو المرآة) الذي يعيد صورته إلى الذات على نحو حاسم؛ وفي ذلك الشكل من الاستبدال والتثبيت الذي هو الفيتشية ثمة على الدوام أثر الضياع، والغياب. ولكي نعبّر عن ذلك بصورة محكمة نقول: إن معرفة "الاختلاف" وإنكاره يكونان مضطربين على الدوام بالسؤال المتعلق بتمثيل أو إعادة حضور الاختلاف وبنائه.

وبهذا المعنى، فإن الصورة النمطية هي موضوع "مستحيل". ولهذا السبب بالذات، فإن ما تبذله الكولونيالية من جهود تتعلق بـ "المعارف الرسمية" ـ شبه العلمية، والتنميطية، والإدراية، والقانونية، والخاصة بتحسين النسل ـ هي جهود تكون متراكبة، عند موضع إنتاجها المعنى والقوة، مع الاستيهام الذي يضفي طابعاً دراماً على الرغبة المستحيلة في أصل نقي، غير متباين. فالاستيهام الكولونيالي، الذي لا يشكّل هو ذاته موضوع الرغبة بل خلفيتها أو بيئتها، والذي لا يشكّل هو ذاته ضَرْبَاً من إسباغ هويات مسبقة أو الردّ والنسبة إليها، بل إنتاجاً لهذه الهويات في نحو سيناريو الخطاب الكولونيالي، يلعب دوراً حاسماً في تلك المشاهد اليومية من التذويت في مجتمع كولونيالي يشير إليه فانون مرة بعد مرة. وكما هو الحال في استيهامات أصول الجنس والجنسية، فإن إنتاجات "الرغبة الكولونيالية" تَسِمُ الخطاب بأنه "بقعة مفضّلة لأشدّ الارتكاسات الدفاعية بدائيةً، كالتحوّل ضد الذات، والتحوّل إلى النقيض، والإسقاط، والنفي" [29].

ومشكلة الأصل بوصفها إشكاليةُ معرفةٍ عنصريةٍ وقائمةٍ على الصور النمطية هي مشكلة معقدة، وما قلته عن بنائها سوف يتضح من خلال إضاءةٍ نستمدها من فانون. فالتصوير المنمط ليس بناء صورة زائفة تغدو كبش فداء الممارسات التمييزية بقدر ما هو نص متجاذب من الإسقاط والاجتياف[*]، والاستراتيجيات الاستعارية والكنائية،

(*) ورد الإسقاط في هامش سابق، أما الاجتياف، introjection ، فهو عملية يقوم فيها الشخص بنقل موضوعات، أو صفات خاصة بهذه الموضوعات من "الخارج" إلى "الداخل" تبعاً لأسلوب استيهامي أو هوامي. ويتشكّل "الأنا"، عند فرويد، من خلال اجتياف كل ما هو مصدر للذّة وإسقاط كل ما هو عامل تنغيص على الخارج.

والانزياح، وفرط التحديد، والإثم، والعدوانية؛ وبقدر ما هو تقنيعٌ وشَطْرٌ لـ "المعارف الرسمية" والهوامية بغية بناء مواقع الخطاب العنصري وتقابلاته:

> في ذلك اليوم الشتوي الأبيض أُعيد إليَّ جسدي مبطوحاً، مشوَّهاً، مُعَاداً تلوينه، ومَكْسوّاً بالحداد. الزنجي حيوان، الزنجي رديء، الزنجي وضيع، الزنجي شنيع؛ انظري، زنجي، برد، الزنجي يرتجف، الزنجي يرتجف لأنه بردان، الصبي الصغير يرتجف لأنه خائف من الزنجي، الزنجي يرتجف من البرد، ذلك البرد الذي يخترق العظام، الصبي الصغير الجميل يرتجف لأنه يحسب أن الزنجي يمور بالغضب، الصبي الصغير الأبيض يُلْقي بنفسه في حِجْر أمه: ماما، الزنجي يريد أن يأكلني[30].

إنَّ سيناريو الاستيهام الكولونيالي هو ما يُفْصِح، في أدائه تجاذب الرغبة، عن الحاجة إلى الزنجي، تلك الحاجة التي يحطمها الزنجي. ذلك أن الصورة النمطية هي بديل وظلّ في آن معاً. فمن خلال تقبّل الآخر المصوَّر نمطياً لأشدّ استيهامات المستعمِر وحشيةً واستجابته لهذه الاستيهامات (بمعناها الشعبي الشائع)، فإنه يكشف شيئاً من "استيهام" موقع السيادة ذاك (بوصفه رغبةً، دفاعاً). ذلك أنه إذا ما كانت "البشرة" في الخطاب العنصري تعني وضوح الدكنة، وتمثل دالاً رئيساً على الجسد وتعالقاته الاجتماعية والثقافية، فإننا مضطرون لأن نتذكر ما قاله كارل أبراهام في عمله الأساسي عن الدافع إلى النظر[31]، حيث يرى أن القيمة اللذّية للدكنة تكمن في ضرب من الانسحاب بغية عدم معرفة أي شيء عن العالم الخارجي. إلا أن معناها الرمزي يظل متجاذباً على طول الخط. فالدكنة تدلُّ على كلٍّ من الولادة والموت في آن معاً؛ وهي في الأحوال جميعاً رغبة في العودة إلى امتلاء الأم، رغبة في خطٍّ من الرؤية والأصل لا انكسار فيه ولا تباين.

بيد أن من المؤكد أن ثمة مشهداً آخر من مشاهد الخطاب الكولونيالي يلبّي فيه المحلي أو الزنجي حاجة الخطاب الكولونيالي؛ حيث يكون "الانشطار" الهدّام قابلاً للبرء والتعويض ضمن استراتيجية من الضبط أو التحكم الاجتماعي والسياسي. وبذا يبدو صحيحاً أن سلسلة التدليل الصُّوَريّة النمطية مختلطة، ومتعددة الأشكال، ومنحرفة، وتقف بمثابة إفصاح عن قناعة متعددة. فالأسود همجي (آكل للحوم الآدمية)، إلا أنه

أيضاً وفي الوقت ذاته أخلص الخدم وأجلّهم (حامل الطعام)؛ وهو تجسيد للجنس الهائج وبريء براءة الأطفال؛ وهو مُبْهَم، وبدائي، وساذج كما هو أخبر الخبراء بالحياة والناس وأبرع كذّاب ومتلاعب بالقوى الاجتماعية. وما يتمُّ إضفاء الطابع الدرامي عليه في كل حالة من هذه الحالات هو ضرب من الفصل ـ بين الأعراق، والثقافات، والتواريخ، ضمن التواريخ ـ فصل بين ما قبل وما بعد مما يعيد على نحوٍ مُوَسْوِسٍ اللحظة الأسطورية، أو التفارق الأسطوري.

وعلى الرغم من ضروب التشابه البنيوي مع لعب الحاجة والرغبة في الاستيهامات الأولية(*)، إلا أن الاستيهام الكولونيالي لا يحاول أن يغطّي على لحظة الفصل تلك. فهو أشد تجاذباً من أن يفعل ذلك. وهو، يطرح من جهة أولى، ضرباً من الغائية المتمثلة في إمكانية أن تتزايد على نحو مطردٍ قابلية المحلي للإصلاح في ظل شروط معينة من الضبط والتحكم الكولونياليين. إلا أنه، من جهة ثانية، يبدي ذلك "الفصل" على نحوٍ فعّال، ويجعله أشد وضوحاً. ووضوح هذا الفصل، في إنكاره على المستعمَر قدرته على حكم ذاته، وعلى الاستقلال، والتمتع بأنماط المدنيّة الغربية، هو الذي يعمل على إقرار النسخة والرسالة الرسميتين من القوة الكولونيالية.

إن الخطاب العنصري الصُّوَري النمطي ينقش، في لحظته الكولونيالية، شكلاً من الحكومية يتأثر أعمق التأثر، في تشكيلهِ المعرفة وممارستهِ القوة، بِضَرْبٍ من الانشطار المُنْتِج. فبعض ممارساته تدرك اختلاف العرق، والثقافة، والتاريخ على النحو الذي بَلْوَرَتْهَا عليه المعارفُ الصُّوَرية النمطية والنظرياتُ العرقية والتجربةُ الكولونيالية في ميدان الإدارة، فَتُمَأْسَسُ على هذا الأساس سلسلةً من الإيديولوجيات السياسية والثقافية التي تتميز بأنها متحيزة، وتمييزية، وأثرية، وقديمة، و "أسطورية"، وتُدْرَك إدراكاً حاسماً على أنها كذلك. وبـ "معرفة" السكان المحليين من خلال هذه المصطلحات، فإن أشكال الضبط والتحكم السياسي السلطوية والتمييزية تُعْتَبَر ملائمةً ومناسبةً. وبذا يُحْكَم

(*) الاستيهامات الأولية أو الأصلية، هي البنى الاستيهامية النمطية (من مثل الحياة الرحمية، المشهد الأولي، الخصاء، الغواية) التي يجدها التحليل النفسي في أساس تنظيم الحياة الاستيهامية، وذلك مهما كانت طبيعة تجارب الشخص الذاتية. ويفسر فرويد الطابع الكوني لهذه الاستيهامات في كونها تشكّل تراثاً ينتقل عبر الأجيال.

على السكان المستعمَرين بأنهم سبب المنظومة ونتيجتها في آن معاً، فَيُحْتَجَزُون في حلقةٍ من التأويل. حيث تكون واضحةً ضرورة مثل هذا الحكم الذي تبرره تلك الإيديولوجيات الأخلاقوية والمعيارية عن الرقيّ الذي يُدْرَك على أنه **الرسالة الحضارية أو واجب الرجل الأبيض**. غير أننا نجد في جهاز القوة الكولونيالية ذاته منظومات وعلوماً حديثة في الحكم، وأشكالاً "غريبة" تقدمية في التنظيم الاجتماعي والاقتصادي توفّر التبرير الظاهر لمشروع الكولونيالية، وهذا سجال كان قد ترك أثره، جزئياً، على كارل ماركس. والحال، أن الموقع الذي تتواجد فيه معاً كل هذه الأمور هو المكان الذي تُسْتَخْدَم فيه استراتيجياتُ التهميش والتراتب في تَدَبُّرِ المجتمعات الكولونيالية. وإذا ما كان مبرَّراً ما استنتجتهُ من فانون بشأن ذلك الوضوح الخاص الذي يميّز القوة الكولونيالية، فإنني أتوسّع بذلك لأقول إن هذا الوضوح هو شكلٌ من الحكومية يعمل فيه الفضاء "الإيديولوجي" بطرائق تعاونية صريحة ومنفتحة مزيداً من الانفتاح مع الحاجات أو الضرورات السياسية والاقتصادية. فالثكنات تدعمها الكنيسة التي تدعمها المدرسة؛ والمعسكر تدعمه "الخطوط المدنية" بكلّ ما لديها من القوة. وما يجعل مثل هذا الوضوح الذي يميّز مؤسسات القوة وأجهزتها ممكناً هو أن ممارسة القوة الكولونيالية تجعل **علاقة** هذه المؤسسات والأجهزة غامضة، وتُنْتِجُها على أنَّها ضروبٌ من الفيتش، أو مشاهد من التفوق "الطبيعي"/ العرقي. وحده مقرّ الحكم أو كرسيّه يكون في مكانٍ آخر، غريباً تفصله تلك المسافة التي تعتمد عليها المراقبة فيما تمارسه من استراتيجيات التشييء والمعيارية والضبط.

أما كلمة الختام فهي لفانون:

> سلوكُ [المستعمِر] هذا ينمُّ على عزمٍ على التشييء، والتقييد، والحَبْس، والقسوة. فعبارات مثل "أعرفهم" و "تلك هي حالهم"، تبيِّن هذا التشييء الأقصى وقد تحقق بنجاح....
>
> ثمة من جهة أولى ثقافةٌ يمكن أن نتبيّن فيها خصائص الدينامية، والنماء، والعمق. في حين نجد قبالتها [في الثقافات الكولونيالية] ملامح، وغرائب، وأشياء، لكننا لا نجد بنية أبداً[32].

هوامش الفصل (3):

1 - J.Derrida, "Structure, sign and play in the discourse of human sciences", in his ***Writing and Difference***, Alan Bass (trans.) (Chicago: Chicago University Press, 1978). P. 284.

2 - S. Feuchtwang, "Socialist, feminist and anti-racist struggles", ***m/f***, no.4 (1980), P. 41.

3 - S. Heath, "Film and system, terms of analysis", Part 11, ***Screen***, vol. 16, no. 2 (summer 1975), P.93.

4 - ***Screen***, vol.24, no.2 (January/ February 1983).

5 - على سبيل المثال، فإن بارت، وقد نزع مركزية الدالول، يجد اليابان جلية واضحة على نحو مباشر ويوسّع إمبراطورية الدواليل الفارغة توسيعاً كونياً. فاليابان لا يسعها أن تكون إلا نقيض الغرب:

في المنزل الياباني المثالي، الخالي أو يكاد من الأثاث، ليس ثمة مكان يشير إلى التملك بأية صورة من الصور، لا مقعد، لا سرير، لا منضدة مما يوفّر موضعاً يمكنه منه للجسد أن يؤسّس نفسه كذات (أو كسيّد) في مكان. بل إن مفهوم المركز ذاته هو مفهوم مرفوض (الأمر الذي يسبب إحباطاً شديداً للإنسان الغربي الذي لديه كرسيّه ذا الذراع وسريره أنّى اتجه، والذي هو المالك لموقع منزلي). انظر:

R. Barthes, ***L'Empire des Signes***, Noël Burch (trans.) ***To the Distant Observer*** (London: Scolar press, 1979), PP. 13-14.

ومن أجل قراءة لكريستيفا ذات صلة بسجالي هذا، أنظر:

G. Spivak, "French feminism in an international frame", ***Yale French Studies***, no. 62 (1981), PP. 154-84.

6 - سوف أطوّر هذا المفهوم مزيداً من التطوير في الفصل السادس.

7 - E. Said, ***Orientalism*** (London: Routledge and kegan Paul, 1978) P.72.

8 - ibid., P 206.

9 - ibid., P 273.

10 - ibid, pp. 85-9.

11 - M. Foucault, "The confession of the flesh", in his ***Power / Knowledge*** (Brighton: Harvester press, 1980), PP. 196.

12 - ibid., p.195.

13 - S. Freud, "Fetishism" (1927) in ***On Sexuality***, Vol. VII, Pelican Freud Library

(Harmondsworth: Penguin Books, 1981), P. 345 ff; C.Metz, ***Psychoanalysis and Cinema: the Imaginary Signifier*** (London: Macmillan, 1982), PP. 67-78; S.Neale, "The same old story: stereotypes and differences" ***Screen Education,*** nos 32-3 (Autumn- Winter 1979-80), PP. 33-7.

F. Fanon, ***Black Skin, White Masks*** (London: Pluto Press, 1991); "The fact of Blackness", PP 109-40. - 14

ibid, see PP.117, 127. - 15

ibid. pp. 111-14. - 16

Metz, ***Psychoanalysis and Cinema,*** PP 59-60. - 17

ibid., pp. 62-3. - 18

19 - يمكن للقارئ أن يجد تناولاً ممتازاً لمفهوم الخيالي عند لاكان في:

J.Rose, "the imaginary" in Colin MacCabe (ed.) the ***Talking Cure*** (London: Macmillan, 1981).

F. Fanon, "Racism and culture", in his ***Toward the African Revolution,*** H. Chevalier (trans.) (London: Pelican, 1970), P.44. - 20

Fanon, ***Black skin, White Masks,*** P114. - 21

Freud, "Fetishism", P.375. - 22

F. Fanon, ***The Wretehed of the Earth*** (Harmondsworth: Penguin Books 1969). - 23

P. Abbot, "Authority", ***Screen,*** vol. 20, no.2 (Summer 1979), PP. 15-16. - 24

ibid., p.16. - 25

ibid. - 26

Fanon, ***Black Skin, White Masks,*** P112. - 27

Metz, ***Psychoanalysis and Cinema.*** P.70. - 28

J. Laplanche and J.B. Pontalis "Phantasy (or fantasy)", in their ***The Language of Psychoanalysis*** (London: Hogarth Press, 1980) P. 318. - 29

Fanon, ***Black Skin, White Masks,*** P.80. - 30

K. Abraham, "transformations of scopohilia", in his ***Selected Papers in Psychoanalysis*** (London: Hogarth Press. 1978) - 31

Fanon, "Racism and culture", P.44.. - 32

الفصل الرابع

عن التنكّر والإنسان
تجاذب الخطاب الكولونيالي

بقدر ما يكون التنكّر متميّزاً عما يمكن أن ندعوه ذاته التي تقف خلفه، فإنه يكشف عن شيء ما ويبوح به. فنتيجة التنكّر هي التمويه.... وأمره ليس أمر انسجام مع الخلفية، بل أمر تَرَقُّشٍ قبالة خلفية مُرَقَّشة، تماماً كما هو الحال في تقنية التمويه التي تُمَارَس في الحرب بين بني البشر.

جاك لاكان، "الخط والضوء"، عن التحديقة[1]

ليس في محلّه أن نناقش في مثل هذا الوقت تلك السياسة الأصيلة التي تُنْعِم على كلّ مستعمرة من مستعمرات الإمبراطورية البريطانية بتمثيلٍ يحاكي ما في الدستور البريطاني. أما حين ينسى المخلوق الذي أُنْعِمَ عليه بكلّ هذا مغزاه الحقيقي ويتجرّأ على تحدي البلد الأم، بدفعٍ من أهميةٍ متوهمةٍ يسبغها على الممثلين وصولجانات السلطة وجميع أدوات التشريع الإمبراطوري ومراسمه، فإنّ على البلد الأم أن يلوم نفسه على حماقة إنعامه بمثل هذه المزايا على شرط اجتماعي لا يشتمل على أيّ مبرر فعلي لمثل هذا الوضع الرفيع. يبدو أننا نسينا أو أغفلنا واحداً من المبادئ الأساسية في نظام سياستنا الكولونيالية؛ ألا وهو مبدأ التبعية الكولونيالية. فمنح مستعمرة من المستعمرات أشكال الاستقلال

هو أمر يدعو إلى السخرية؛ ذلك أنها لن تعود مستعمرة ساعةً واحدة إذا ما تمكّنت من الحفاظ على موقف مستقل.

سِرْ إداورد كُسْتْ، "تأملات في شؤون غربي إفريقيا"... موجّهة إلى المكتب الكولونيالي"، هاتشرد، لندن، 1839.

I

غالباً ما يتكلّم خطاب الكولونيالية الإنجليزية ما بعد التنوير بلسان متشعّب، لا بلسان كاذب. وإذا ما كانت الكولونيالية تضطلع بالقوة باسم التاريخ، فإنها تمارس سلطتها مرّةً بعد مرّة عبر صور من الهزل والسخرية. ذلك أن القصد الملحمي الذي ترمي إليه الرسالة الحضارية، "الإنسانية إنما ليس تماماً" بحسب القول الشهير الذي جاء على لسان لورد روزبيري، و"المكتوبة بإصبع الله"[2]، غالباً ما يُنْتِجُ نصّاً غنياً بتقاليد الـ ***trompe - l'oeil*** والمفارقة الساخرة، والتنكّر والتكرار. وفي هذا التحول الهزلي من مُثُل الخيال الكولونيالي الرفيعة إلى مفاعيله الأدبية المحاكاتية الوضيعة، يبرز التنكّر كواحدة من أشدّ استراتيجيات القوة والمعرفة الكولونياليتين دهاءً وفعالية.

يمثل التنكّر ضرباً من التسوية **المنطوية على مفارقة ساخرة**، وذلك ضمن اقتصاد الخطاب الكولونيالي الذي يتّسم بانطوائه على عناصر متصارعة والذي يصفه إدوارد سعيد[3] بأنه ضربٌ من التوتر بين الرؤية الشمولية التزامنية الخاصة بالسيطرة (وما تولّده من الحاجة إلى هويةٍ وحالةٍ من الركود والسكون) وبين الضغط المقابل الذي يمارسه التاريخ (وما يولّده من تغيّرٍ واختلاف). وإذا ما كان لي أن أعدّل الصيغة التي وضعها صموئيل ويبر بخصوص رؤية الخصاء المولدة للتهميش[4]، فإن بمقدوري القول إنّ التنكّر الكولونيالي هو الرغبة في آخر مُعَدَّل أو مُصْلَح وقابل للمعرفة، **بوصفه ذاتاً لاختلافٍ هو الشيء ذاته تقريباً، إنما ليس تماماً**. وما يعنيه ذلك هو أنّ خطاب التنكّر مبنيّ حول ضربٍ من **التجاذب**؛ فلكي يكون التنكّر فعالاً، ينبغي ألاّ يكفّ عن إنتاج انزلاقه، وإفراطه، واختلافه. وبذا فإنّ سلطة هذا النمط من الخطاب الكولونيالي الذي أدعوه بالتنكّر تكون مُتْرَعَة بحالةٍ من عدم الحسم: حيث يظهر التنكّر بمثابة تمثيلٍ لاختلافٍ هو ذاته سيرورة من الإنكار. وبذلك يكون التنكّر دالول إفصاح مزدوج؛

استراتيجية معقدة من التعديل والإصلاح، والتنظيم، والضبط، تعمل على "تملّك" الآخر بينما هي تُظْهِرُ القوة. كما يكون في الوقت ذاته دالولاً على حالة من عدم التملّك، دالول اختلاف أو عناد يضفي التماسك على ما لدى القوة الكولونيالية من وظيفة استراتيجية مسيطرة، ويعزز المراقبة، كما يطرح تهديداً يلازم كلاً من المعارف "المعيارية" وقوى الضبط.

وتأثير التنكّر على سلطة الخطاب الكولونيالي تأثير عميق ومولد للاضطراب. ذلك أن حلم المدنيّة ما بعد التنويري، إذْ "يضفي المعيارية" على الحالة الكولونيالية أو الذات الكولونيالية، إنما يُغَرِّب لغة الحرية التي يتكلم بها ويُنْتِجُ معرفةً أخرى بمعاييره. ويمكن أن نتبيّن التجاذب الذي يملي هذه الاستراتيجية على هذا النحو في المقالة الثانية لجون لوك، على سبيل المثال، هذه المقالة التي تنشطر لتكشف عمّا في استخدامه لكلمة "العبد" من تقييد للحرية: حيث يستخدم هذه الكلمة، على نحو وصفي وبسيط أولاً، كمحلٍّ لشكلٍ مشروع من أشكال التملّك، ومن ثم كمجاز يشير إلى ممارسة للقوة لا تطاق ولا شرعية لها. أما ما يُفْصَحُ عنه في تلك المسافة بين الاستخدامين فهو الاختلاف المطلق المُتَخَيَّل بين ولاية كارولينا "الكولونيالية" وحالة الطبيعة الأصلية.

والحال، أنَّ الأمثلة التي سأقدّمها عن المحاكاة الكولونيالية تأتي من هذه المنطقة الواقعة بين التنكّر والسخرية، حيث تكون الرسالة الحضارية، الإصلاحية مُهَدَّدَة بالتحديقة المزيحة التي يحدّقها صنوها أو نظيرها الذي يمارس الضبط. وما تشترك به هذه الأمثلة جميعاً هو نوع من السيرورة الخطابية التي لا يقتصر الأمر فيها على قيام الإفراط أو الإنزلاق اللذين ينتجهما تجاذب التنكّر (الشيء ذاته، إنما ليس تماماً) بـ "شقّ" الخطاب، بل يتعدّى ذلك إلى تحوّله إلى ضرب من الارتياب أو انعدام اليقين الذي يثبّت الذات الكولونيالية بوصفها حضوراً "جزئياً". وما أقصده بـ "جزئي" هو "ناقص" و "افتراضي" على حد سواء. لكأن ظهور "الكولونيالي" ذاته متوقف في تمثيله على ضرب استراتيجي من التقييد أو الحظر ضمن الخطاب المرجعي الموثوق ذاته. فنجاح التملّك الكولونيالي يتوقف على تكاثر موضوعات غير مُتَمَلَّكة تضمن إخفاقه الاستراتيجي، بحيث يكون التنكر شبهاً وتهديداً في آن معاً.

يمثّل بحث تشارلز غرانت "ملاحظات بشأن الحالة الاجتماعية لرعايا بريطانيا

العظمى من الآسيويين" (1792)[5] نصّاً كلاسيكياً فيما يتعلق بمسألة الجزئية، فلا يبزّه في ذلك سوى كتاب جيمس مل **تاريخ الهند** باعتباره أشهر وصف للأخلاقيات والسلوكيات الهندية عرفته أوائل القرن التاسع عشر. فحلم غرانت بنظام إنجيلي للتعليم التبشيري الذي يستخدم اللغة الإنجليزية وحدها دون أي تنازل كان نابعاً، في جزء منه، من قناعة بضرورة القيام بإصلاح سياسي على الطريقة المسيحية، كما كان نابعاً، في جزء آخر، من إدراك أن توسّع حكم الشركة في الهند يقتضي نظاماً في تكوين الذات - أو إصلاحاً للسلوكات، كما يقول غرانت - يوفّر للكولونيالي "إحساساً بالهوية الشخصية كالذي لدينا". ولأنَّ غرانت كان واقعاً بين الرغبة في الإصلاح الديني والخشية من أن يهيج الهنود طلباً للحرية، فإنه يُلْمِعُ على نحو فيه مفارقة وتناقض إلى أن انتشار المسيحية "الجزئي"، وتأثير الترقي الأخلاقي "الجزئي" سوف يؤديان إلى بناء شكل ملائم من الذاتية الكولونيالية. وبعبارة أخرى، فإن ما يقترحه هو سيرورة إصلاح يمكن للتعاليم المسيحية من خلالها أن تتواطأ مع الممارسات الطائفية المُحْدِثَة للشقاق والإنقسام بحيث تمنع قيام التحالفات السياسية الخطيرة. وبذا يُنْتِجُ غرانت، دون أن ينتبه أو يتعمّد، معرفةً بالمسيحية ترى فيها شكلاً من أشكال الضبط والتحكم الاجتماعي يتعارض مع الادعاءات المُعْلَنة التي تُشَرْعِنُ خطابه. وإذْ يشير غرانت، أخيراً إلى أن "الإصلاح الجزئي" سوف يُنْتِجُ شكلاً فارغاً من "**محاكاة** [التشديد لي] السلوكات الإنجليزية التي تحضّهم [أي الرعايا الكولونياليين] على البقاء تحت حمايتنا"[6]، فإنه يسخر من مشروعه الأخلاقي وينتهك **بدهية المسيحية** - تلك العقيدة التبشيرية المركزية - التي تُحَظِّر أي تساهل مع العقائد الوثنية.

أما المبالغات المنافية للمنطق والموجودة في "تقرير" ماكولي (1835) - والذي يبدي تأثراً عميقاً بـ "ملاحظات غرانت" - فتظل تسخر من التعليم الشرقي إلى أن تواجه تحدياً يتمثل بتصوّر ذات كولونيالية "مُصْلَحَة". وعندها فإن تراث الإنسانوية الأوربية العظيم لا يبدو قادراً إلا على السخرية من نفسه. فماكولي لا يستطيع أن يتصور عند تقاطع التعليم الأوربي والقوة الكولونيالية أي شيء سوى "طبقة من المؤوّلين تقف بيننا وبين الملايين ممن نحكمهم، طبقة من الأشخاص هنود الدم واللون، لكنهم إنجليزيون في أذواقهم، وآرائهم، وأخلاقهم، وذكائهم"[7]. وبعبارة أخرى، أشخاص متنكرون ترعرعوا "في مدارسنا الإنجليزية"، كما كتب أحد نشطاء التعليم التبشيري عام 1819،

"كيما نشكّل سلكاً من المترجمين ونستخدمهم في أقسام مختلفة من العمل"[8]. والحال، أن من الممكن أن نتتبع سلالة الأشخاص المتنكّرين عبر أعمال كيبلنغ، وفورستر، وأورويل، ونايبول، وصولاً إلى ظهورهم، مؤخّراً، في عمل بندكت أندرسون الرائع عن القومية، بوصف الواحد منهم ببين شاندرا بال الشاذ[9]. فهو ثمرة محاكاة كولونيالية ناقصة، أن تتنجلز فيها يعني بوضوح ألاّ تكون إنجليزياً.

يمكن أن نموقع صورة التنكر ضمن ما يصفه أندرسون بـ "عدم الانسجام الداخلي بين الأمبراطورية والأمة"[10]، الذي يخلق إشكالية لدواليل التفوق العرقي والثقافي، بحيث يكفّ "القومي" عن كونه قابلاً للتجنيس أو الأقلمة. فما يبزغ بين المحاكاة والتنكر هو كتابة، أو نمط من التمثيل، يهمّش آثار التاريخ الباقية، ويسخر ببساطة مطلقة من قدرتها على أن تكون نموذجاً، تلك القدرة التي يُفْتَرَض أنها هي التي تجعلها جديرةً بالمحاكاة. فالتنكّر يكرر وليس يمثّل أو يعيد التقديم. وفي مثل هذا المنظور الضيق والمحدود تظهر الرؤية الأوربية المنزاحة التي يرى بها ديكو إلى سولاكو في عمل كونراد نوسترومو على أنها:

> لا نهائية النزاع المدني حيث يبدو تحمل الحماقة أصعب من تحمل ما تُلْحِقُه من الخزي... خروج شعب من جميع الألوان والأعراق عن القانون، بربرية، طغيان لا برء منه... أميركا صعبة المراس لا سبيل إلى حكمها[11].

أو على أنها ارتداد رالف سنغ عن عقيدته في رواية نايبول الرجال المتنكرون:

> لقد تظاهرنا أننا واقعيون، متعلمون، مهيؤون للحياة، نحن رجال العالم الجديد المتنكرون، ركن مجهول من أركانه، بكل ما فيه مما يذكّر بالفساد الذي سرعان ما أتى إلى الجديد[12].

فكل من ديكو وسنغ، وكذلك غرانت وماكولي بطريقتيهما المختلفتين، محاكاة هزلية ساخرة للتاريخ. وعلى الزغم من نواياهم وتوسلاتهم، فإنهم ينقشون النص الكولونيالي على نحو عصبي وغريب الأطوار عبر هيئة سياسية ترفض أن تكون تمثيلية، في سرد يرفض أن يكون تمثيلاً للواقع. فالرغبة في الظهور على نحو "مؤصّل" عبر

التنكّر ـ عبر سيرورة من الكتابة والتكرار ـ هي المفارقة الساخرة الأخيرة مما ينطوي عليها التمثيل الجزئي.

وما دعوته بالتنكّر ليس ذلك العيش المألوف للعلاقات الكولونيالية **التابعة** عبر نوع من التعيين النرجسي للهوية بحيث يكفّ الإنسان الأسود، كما لاحظ فانون[13]، عن كونه شخصاً فاعلاً كيما يتمكّن الإنسان الأبيض وحده من أن يمثّل تقديره لذاته. فالتنكّر لا يخفي خلف قناعه أي حضور أو هوية: فهو ليس ما يصفه سيزار بـ "الاستعمار-التشييء"[14] الذي يقف خلفه جوهر الـ ***Présence Africaine.*** ويتمثّل تهديد التنكّر في رؤيته **المزدوجة** التي إذ تكشف عن تجاذب الخطاب الكولونيالي إنما تعمل أيضاً على زرع الاضطراب في سلطته. وهذه الرؤية هي رؤية مزدوجة نتيجة لما وصفته بالتمثيل/ المعرفة الجزئيين للموضوع الكولونيالي. فكولونياليّ غرانت بوصفه محاكياً جزئياً، ومترجم ماكولي، وسياسي نايبول الكولونيالي بوصفه ممثلاً مسرحياً، وديكو بوصفه من يهيئ المسرح لـ ***Opéra bouffe*** **العالم الجديد**، هؤلاء هم الموضوعات الملائمة لسلسلة استعمارية من طبعات الآخرية المقرَّرة والمُنْجَزَة بحسب الطلب. غير أنّهم أيضاً، وكما بيّنت، صُورُ ازدواجٍ، وموضوعات جزئية لكناية الرغبة الكولونيالية التي تُغَرِّبُ جهة(*) ومعيارية تلك الخطابات المسيطرة التي يظهرون فيها كذواتٍ كولونيالية "غير مُتَمَلَّكَة". تلك الرغبة التي تُفْصِحُ، عبر تكرار **الحضور الجزئي** الذي هو أساس التنكر، عن اضطرابات الاختلاف الثقافي والعرقي والتاريخي التي تهدد الحاجة النرجسية لسلطة كولونيالية. فهي رغبة تعكس أو تقلب "جزئياً" التملّك الكولونيالي بإنتاجها الآن رؤية جزئية لحضور المستعمِر؛ تحديقةً آخريةٍ تشاطر التحديقة الجينالوجية حدّتها، تلك التحديقة الجينالوجية التي تحرر العناصر الهامشية، كما يقول فوكو، وتمزّق وحدة كينونة الإنسان التي يوسّع من خلالها سيادته[15].

وما أريده الآن هو أن التفت إلى هذه السيرورة التي تعود من خلالها نظرة المراقبة بوصفها التحديقة المزيحة التي يحدّقها من يخضع للضبط، حيث يغدو المراقِب هو المراقَب ويعيد التمثيل "الجزئي" الإفصاح عن كامل تصور **الهوية** ويغرّبها عن الجوهر.

(*) الجهة، modality، هي في المنطق صفة قضيةٍ ما طبقاً للشيء المُخْبَر عنه. فالقضية يمكن أن تكون ضرورية، أو ممكنة، أو عرضية، أو مستحيلة..الخ.

بيد أنني لن ألتفت إلى ذلك قبل أن ألاحظ أن تأريخاً يُقْتَدَى به مثل عمل إريك ستوكس النفعيون الإنجليز والهند، هذا التأريخ الذي يعترف بتحديقة الآخرية الشاذة، لا يلبث هو نفسه أن ينكرها بتلفّظ ينمّ على التناقض:

> من المؤكّد أنّ الهند لم تلعب أيّ دور أساسي في صياغة الخصائص المميزة للحضارة الإنجليزية. لقد عملت بطرائق شتى كقوة مولدة للاضطراب، كقوة مغناطيسية متوضّعة على الهامش وتنزع لأن تشوّه التطور الطبيعي لشخصيةٰ بريطانيا[16]. [التشديد لي].

ترى ما طبيعة التهديد الخفيّ الذي تنطوي عليه التحديقة الجزئية؟ كيف يظهر التنكّر بوصفه ذات الدافع إلى النظر وموضوع المراقبة الكولونيالية؟ كيف تُضْبَطُ الرغبة، وتُزَاحُ السلطة؟

يمكن لذلك الشكل من الاختلاف الذي هو التنكّر ـ **الشيء ذاته إنما ليس تماماً** – أن يتضح من خلال العودة، في تناول قضايا النصية الكولونيالية هذه، إلى صورة من الصور التي استخدمها فرويد. فهو حين يكتب عن طبيعة الاستيهام الجزئية، هذا الاستيهام الواقع على نحو غير ملائم بين اللاوعي وما قبل الوعي، مما يخلق إشكالية لفكرة "الأصول" ذاتها، شأنه شأن التنكّر، نجد أنه يقول:

> إن أصل الاستيهامات المختلط هو ما يقرر مصيرها. ولعلّ بمقدورنا أن نقارنها بأشخاص من عرق مختلط يشبهون البيض شبهاً كاملاً إلاّ أنّهم ينمّون على نَسَبِهِم الملوَّن من خلال هذا الملمح اللافت أو ذاك ولذا يُنْبَذُون من المجتمع ولا يكون لهم أن ينعموا بأيٍّ من ضروب الامتياز[17].

الشيء ذاته إنما ليس أبيض: إن المكان الذي يُنْتَج فيه وضوح التنكّر هو على الدوام عند موضع التحريم أو المنع. فهو شكل من الخطاب الكولونيالي الذي يُلْفَظ ***inter dicta:*** خطاب واقع عند تقاطع ما هو معروف ومُبَاح وما ينبغي أن يظلّ خبيئاً على الرغم من معرفته؛ خطاب يُلْفَظ بين السطور وبذا ضدّ القواعد وضمنها في آن معاً. ولذا فإن مشكلة تمثيل الاختلاف تكون على الدوام مشكلة سلطة أيضاً. و"رغبة"

التنكّر، التي هي عند فرويد ذلك "الملمح اللافت" الذي لا يكشف سوى القليل لكنه يسبِّب اختلافاً كبيراً، ليست مجرد استحالة الآخر التي تقاوم التدليل على نحو متكرر. فرغبة التنكّر الكولونيالي ـ الرغبة التي يقع عليها التحريم ـ قد لا يكون لها موضوع، إلا أن لها غايات استراتيجية سوف أدعوها **كناية الحضور**.

إنّ دوال الخطاب الكولونيالي غير المُتَمَلَّكَة ـ كالاختلاف بين أن تكون إنجليزياً وأن تكون متنجلزاً؛ وتماثل الصور النمطية التي تغدو، عبر التكرار، مختلفة أيضاً؛ والهويات التمييزية المبنيّة عبر المعايير والتصنيفات الثقافية التقليدية، **الأسود القرد**، والآسيوي الكذاب ـ جميعها عبارة عن كنايات حضور. إنها استراتيجياتُ رغبةٍ في خطابٍ يجعل التمثيل الشاذ للمستعمَر شيئاً آخر مختلفاً عن سيرورة "عودة المكبوت"، يجعله ما وصفه فانون على نحو غير مُرْضٍ تماماً بأنه تطهّر جمعي[18]. فهذه الحالات أو الأمثلة من الكناية هي النتاجات غير المكبوتة التي تنتجها القناعة المتناقضة والمتعددة، وهي تعبر حدود ثقافة النطق عبر خلط استراتيجي للمحورين الاستعاري والكنائي في الإنتاج الثقافي للمعنى.

ففي التنكّر، يُعَاد الإفصاح عن تمثيل الهوية والمعنى على طول محور الكناية. فالتنكّر، كما يذكّرنا لاكان، هو مثل التمويه، ليس تنسيقاً لكبت الاختلاف، بل شكل من التشابه، يختلف عن الحضور أو يتحدّاه عن طريق إظهاره أو البوح به جزئياً، على نحو كنائيّ. أما تهديده، كما أودُّ أن أضيف، فيأتي من إنتاجه الضخم والاستراتيجي لـ "مفاعيل هوية" صراعية، واستيهامية، وتمييزية في لعبِ قوةٍ هي قوة خادعة لأنها لا تخفي أي جوهر، أيَّ "ذاتٍ لها". وهذا الشكل من **التشابه** هو أرهب ما يمكن أن تقع عليه العين، كما يثبت إدوارد لونغ في كتابه **تاريخ جامايكا** (1774). فعند نهاية مقطع يتلوّى وينثني، ويبدي رهاب الزنوجة، ويتقلّب قَلِقَاً بين التُّقى، والمراوغة، والانحراف، يواجه النصّ أخيراً خوفه؛ ذلك الخوف الذي ليس إلا تكرار تشابهه "الجزئي": "يُمَثَّل الزنوج من قبل جميع الكتّاب على أنهم أَشَرُّ البشر، مع أنهم لا يملكون من مظاهر هذا الشبه سوى **ما ينشأ عن أشكالهم الخارجية**" [التشديد لي][19].

ومن مثل هذه المواجهة الكولونيالية بين الحضور الأبيض وشبهه الأسود، تبزغ مسألة تجاذب التنكّر بوصفها إشكاليةً تواجهُ الإخضاع الكولونيالي. فإذا ما كان الطابع

المسرحي الفضائحي الذي يضفيه ساد على اللغة يذكّرنا مرة بعد مرة بأن الخطاب ليس له أن يزعم "أي تفوق"، فإنّ عمل إدوارد سعيد لن يترك لنا أن ننسى أنَّ "إرادة القوة المتمركزة إثنياً والمتقلبة الأطوار التي يمكن للنصوص أن تنبع منها"[20] هي ذاتها ساحة حرب. والتنكّر بوصفه كناية حضور، هو في حقيقة الأمر هذه الاستراتيجية متقلبة الأطوار، والفاقدة للمركز من استراتيجيات السلطة في الخطاب الكولونيالي. فهو لا يكتفي بتدمير السلطة النرجسية عبر انزلاق الاختلاف والرغبة المتكرر، بل يمثّل أيضاً سيرورة تثبيتٍ للكولونيالي بوصفه شكلاً من أشكال المعرفة التمييزية والتصنيفية ضمن خطاب تحريميّ، وبهذا فهو يطرح بالضرورة مسألة إقرار أو شرعنة التمثيلات الكولونيالية؛ أي مسألة سلطةٍ تمضي إلى أبعد من افتقار الذات إلى التفوق (خصاء) باتجاه أزمة تاريخية في مفَهمةِ الإنسان الكولونيالي بوصفه موضوع قوة منظّمة، وبوصفه ذات تمثيلٍ عرقي، وثقافي، وقومي.

وكما يشير فانون، فإنّ "هذه الثقافة... المثبّتة في وضعها الكولونيالي [هي] حاضرة ومحنّطة في آنٍ معاً، تشهد ضد أهلها. بل تحكم عليهم في حقيقة الأمر حكماً قطعياً لا استئناف فيه"[21]. غير أن تجاذب التنكّر ـ الشيء ذاته إنما ليس تماماً ـ يشير إلى أنّ الثقافة الكولونيالية المتخذة طابعاً فيتشياً هي بالقوة وعلى نحو استراتيجي ضربٌ من الاستئناف المضاد. فما دعوته بـ "مفاعيل الهوية" يكون منشطراً على نحو حاسم وعلى الدوام. فتحت غطاء التمويه، يكون التنكّر، شأن الفيتش، ذلك الموضوع الجزئي الذي يعيد على نحو جذري تقويم المعارف المعيارية المتعلقة بتفوق العرق، والكتابة، والتاريخ. ذلك أن الفيتش يحاكي أشكال السلطة في الموضع الذي يجرّد فيه هذه الأشكال من سلطتها. وكذا التنكّر، يعيد الإفصاح عن الحضور تبعاً لمعطيات "آخريته"، تلك الآخرية التي ينكرها. والحال، أن ثمة اختلافاً حاسماً بين هذا الإفصاح الكولونيالي عن الإنسان وأصنائه أو نظرائه وبين الإفصاح الذي يصفه فوكو بأنه "تفكير اللا مفكَّر به"[22] الذي هو، بالنسبة لأوروبا القرن التاسع عشر، إنهاءٌ لاغتراب الإنسان بمصالحته مع جوهره. فالخطاب الكولونيالي الذي يفصح عن آخرية متناقضة هو على وجه الدقة "المشهد الآخر" لهذه الرغبة الأوروبية من القرن التاسع عشر في وعيٍ تاريخيٍ مُؤَصَّل.

فـ "اللامفكَّر به" الذي يتمّ عبره الإفصاح عن الإنسان الكولونيالي هو تلك

السيرورة من الاختلاط والتشوش التصنيفي التي وصفتها بأنها كناية السلسلة الاستبدالية في الخطاب الأخلاقي والثقافي. وهذا ما يؤدي إلى شطر الخطاب الكولونيالي على نحو يبرز فيه موقفان حيال الواقع الخارجي؛ أحدهما يأخذ الواقع بعين الاعتبار في حين يُنْكِرُ الآخرُ الواقعَ ويستبدل به نتاج الرغبة التي تكرر "الواقع" وتعيد الإفصاح عنه بوصفه تنكّراً.

هكذا يمكن لإدوارد لونغ أن يقول بثقة، مستشهداً بمراجع متعددة مثل هيوم، وإيستويك، وبيشوب واربرتن الذين يجنّدهم لدعمه، إنه "مهما بدا الرأي مضحكاً فإنني لا أعتقد أن زوجاً من الأورانجوتان سوف يمثّل إهانةً لكرامةِ أنثى من الهوتنتوت"[23].

إنَّ هذه الضروب من الإفصاح المتناقض عن الواقع والرغبة ـ مما نراه في الصور النمطية العنصرية والأقوال والنكات والأساطير العنصرية ـ ليست بالواقعة في إسار تلك الحلقة المبهمة من عودة المكبوت. إنها مفاعيلُ إنكارٍ يُنْكِرُ اختلافات الآخر لكنه ينتج بدلاً منها أشكالاً من السلطة وقناعة متعددة تُغَرِّبُ ادعاءات الخطاب "المدني". فإذا ما كان خداع الرغبة، لوهلةٍ، قابلاً للحساب فيما يتعلق باستخدامات الضَّبْط فإننا سرعان ما يمكن أن نرى تكرار الإثم، والتبرير، والنظريات العلمية الزائفة، والتطيّر، والسلطات المنحولة، والتصنيفات بوصفها الجهد اليائس سعياً وراء "إضفاء طابع معياري" رسمي على اضطراب خطاب الانشطار الذي ينتهك المزاعم العقلانية المستنيرة التي تطلقها جِهَةُ نطقهِ الخاصة. فتجاذب السلطة الكولونيالية يتحول بصورة متكررة من **التنكّر** (الذي هو غياب للاختلاف إنما ليس تماماً) إلى **التهديد** (الذي هو اختلاف كلي إنما ليس تماماً). وفي ذلك المشهد الآخر من مشاهد القوة الكولونيالية، حيث يتحول التاريخ إلى هزلية ساخرة والحضور إلى "جزء"، يمكن أن نرى تلك الحالات من التوأمة بين صور النرجسية والبارانويا التي تتكرر على نحو صاخب ونَشِط، وعلى نحو لا مجال فيه للسيطرة عليها أو التحكم بها.

وفي عالم الـ "ليس تماماً/ ليس أبيض"، هذا العالم المتجاذب، الواقع على هوامش الرغبة المتروبولية، تغدو **الموضوعات المؤسَّسة** للعالم الغربي الـ objets trouvés متقلبة الأطوار، والعصبية، والمناسباتية في الخطاب الكولونيالي، موضوعات الحضور الجزئية. وعندها يفقد الجسد والكتاب سلطة التمثيل. وتنشطر البشرة السوداء

بفعل التحديقة العنصرية، وتنزاح متحولة إلى دواليل للبهيمية، والأعضاء التناسلية، والتشوّه، دواليل تكشف أسطورة الجسد الأبيض اللامتباين القائمة على الرهاب. أما أقدس الكتب ـ **الكتاب المقدس** – حامل معيار الصليب ومعيار الإمبراطورية في آن معاً، فيجد نفسه ممزقاً أشلاء غريبة. لقد كتب أحد المبشّرين في البنغال في آيار 1817:

> لا يزال الجميع يتلقون نسخ **الكتاب المقدس** بفرح وسرور ولكن لماذا ؟ ألكي يشبعوا فضولهم مقابل ثمن بخس؛ أم لكي يستخدموه ورقاً للفضلات. معلوم أن هذا هو المصير الذي غالباً ما انتهت إليه تلك النسخ من **الكتاب المقدس**.... بعضها تمت المقايضة به في الأسواق، وبعضها الآخر أُلقي في متاجر النشوق واستُخدم ورقاً للصرّ[24].

هوامش الفصل (4):

J.Lacan, "The line and the light" in his ***The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis,*** Alan Sheridan (trans.) (London: the Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1977), p.99. - 1

Cited in E. Stokes, ***The Political Ideas of English Imperialism*** (Oxford: Oxford University Press, 1960) , PP. 17-18. - 2

E. Said , ***Orientalism*** (New York: Pantheon Books, 1978) P. 240. - 3

S. Weber, "The sideshow, or: remarks on a canny moment" ***Modern Language Notes,*** vol. 88, no. 6 (1973), p.112. - 4

C. Grant , "Observations on the state of society omong the Asiatic subjects of Great Britain", ***Sessional Papers of the East India Company,*** V01.X, No.282 (1812-13. - 5

ibid. , ch. 4, P. 104. - 6

T. B. Macaulay , "Minute on education", in W. Theodore de Bary (ed.) ***Sources of Indian Tradition,*** V01. II (New York: Columbia University Press, 1958) P.49. - 7

Mr Thomason's communication to the Church Missionary Society, 5 september 1819, in ***The missionary Register,*** 1821, PP. 45-50. - 8

B. Anderson, ***Imagined Communities*** (London: Verso, 1983), P.88. - 9

ibid., pp. 88-90. - 10

J. Conrad, ***Nostromo*** (London: Penguin, 1979), P.161. - 11

V.S. Naipual, ***The Mimic Men*** (London: Penguin: 1967), P.146. - 12

F. Fanon, ***Black skin, White Masks*** (London: Penguin: 1970), P.109. - 13

A. Césaire, ***Discourse on Colonialism*** (New York: Monthly Review Press, 1972), P.21. - 14

M. Foucault "Nietzsche, genealogy, history", in his ***Language, Counter-Memory, Practice,*** D.F. Bouchard and S. Simon (trans.) (Ithaca: Cornell University Press, 1977), P.153. - 15

E. Stocks, ***The English Utilitarians and India*** (Oxford: Oxford University Press, 1959), P.xi. - 16

S. Freud, "the unconscious", (1915), ***SE, XIV,*** pp. 190-1 - 17

Fanon, Black Skin, White Masks, P.103. - 18

E. Long, ***A History of Jamaica,*** 1774, vol. II, P.353. - 19

E. Said, "The Text, the world, the critic", in J.V. Harary (ed.) ***Textual Strategies*** - 20

(Ithaca: Cornell University Press, 1979), P.148.

F. Fanon, "Racism and culture", in his ***Tward the African Revolution***, H. Chevalier (trans.) (London: Pelican, 1967) P.44. ـ 21

M. Foucault, ***The Order of Things*** (New York: Pantheon Books, 1971), Part II , ch.9. ـ 22

Long, ***History of Jamaica.*** P, 364. ـ 23

The Missionary Register, May 1871, P. 186. ـ 24

الفصل الخامس

المدنيّة الماكرة

وَهُمْ [المصابون بالبارانويا] لا يستطيعون، أيضاً، أن ينظروا إلى أيّ شيءٍ لدى الآخرين على أنّه خالٍ من الغرض، كما أنّهم يأخذون، أيضاً، تلك الإشارات الطفيفة التي يبديها لهم هؤلاء الآخرون، ويستخدمونها فيما لديهم من "ضلالات الإحالة". ومعنى ضلالاتهم هذه هو أنّهم ينتظرون من جميع الغرباء ما يشبه الحبّ. غير أنّ هؤلاء الأشخاص لا يظهرون لهم شيئاً من هذا القبيل؛ إنهم يضحكون في دواخلهم، ويلوّحون بعصيّهم، بل ويبصقون على الأرض وهم يعبرون؛ وبالطبع فإنّ المرء لا يفعل مثل هذه الأشياء تجاه من يودّهم ويهتمّ لهم. لا يفعلها إلاّ حين يكون غير مكترثٍ بتاتاً تجاه الشخص العابر، وحين يكون بمقدوره أن يعامله كما يعامل الهواء؛ ونظراً للقرابة الجوهرية بين مفهوميّ "الغريب" و"العدو" فإنّ المصاب بالبارانويا لا يخطئ كثيراً في اعتباره عدم الاكتراث هذا ضرباً من الكراهية التي تقف قبالة مطالبته بالحبّ وبالتعارض معها.

فرويد، "بعض الآليات العصابية في الغيرة، والبارانويا، والجنسية المثلية[1]".

إذا ما كانت روح الأمة الغربيّة قد رُمّزَتْ في ملحمةٍ وفي نشيد وطني، وراح يجهر بها "شعبٌ مُجْمِعٌ محتشدٌ في الحضور الذاتي لما يتلفّظ به" [2]، فإنّ دالول الحكومة

الكولونيالية يُعْزَفُ على سلَّمٍ صغيرٍ واقعاً في شراك فعل **الكتابة** الممعن في الضلال. ومَنْ أفضل من ج.س.مِلْ، تلك الشخصية التي تمثّل منتصف القرن التاسع عشر، لكي يشهد على هذه الأطروحة، خاصةً أنّه كان قد وزّع حياته بين تناول العالم الكولونيالي بوصفه مدقّقاً لمراسلات شركة الهند الشرقية، وبين إشاعة مبادئ الليبرالية ما بعد النفعية في صفوف الأمة الإنجليزية.

"لقد جرى حكم الهند بأكمله من خلال الكتابة"، هذا ما شهد به مِلْ أمام لجنة مختارة من مجلس اللوردات عام 1852.

> جميع الأوامر التي أعطيت وجميع أفعال الموظفين التنفيذيين دُوِّنَتْ كتابةً.... ما من فعلٍ واحد تمّ في الهند، إلاّ ودُوِّنَتْ جميع مبرراته في سجلّ. ويبدو لي أن مثل هذه الضمانة للحكومة الصالحة هي أعظم مما نجده لدى أية حكومة أخرى في الدنيا، لأن ما من حكومة أخرى تحوز على مثل هذه المنظومة الكاملة في التدوين[3].

ولقد تحقّق حلم مِلْ بمنظومةِ تدوينٍ كاملةٍ من خلال تطبيق الإصلاحات النفعية: جَمْعُ السلطتين التشريعية والتنفيذية في شخص جامع الضرائب، والقوننة، ونظام الـ ***ryotwar*** الخاص باستيطان الأرض، والمسح والتسجيل الدقيقين لحقوق ملكية الأرض. غير أن هذا الإيمان بحكومة قائمة على التدوين لم يخلق في أي مكان آخر ذلك القدر من الإشكاليات التي خلقها في اعتماد المفهوم المركزي لدى ملْ، وهو مفهوم "المناقشة العامة"، على المبدأ الأساسي الخاص بحق الكلام[4] بوصفه الضمانة للحكومة الصالحة. فما من أحدٍ وقع على رؤية مِلْ لقيمة استقلال الفرد إلا ووقع أيضاً على ذلك المبدأ العميق الخاص بحق **الكلام** والذي يجعل رؤية مِلْ هذه على ما هي عليه؛ "تصور حي وإيمان قوي" [5]، لا يُسْتَظْهَرُ صَمّاً ولا مكتوباً بل يُفْصَح عنه، كما يقول، بـ "قوة شعورية حية" مباشرة "تنتشر من الكلمات المنطوقة إلى الأشياء التي تدلّ عليها وتُجْبِرُ العقلَ على أن يفهمها ويجعلها مطابقة للصيغة وممتثلة لها"[6]. وما من أحد قرأ استعارات مِلْ المتعلقة بالسلطة إلا ورأى أن دالول المدنية بالنسبة له ليس ذلك التقبّل اللوكيّ لـ **الملكيّة** ولا ذلك الامتثال الهوبزي لـ **القانون**، بقدر ما هو ذلك الصوت المُرَوْحَن الذي هو ***vox populi*** [صوت الشعب]، وقد انخرط بوصفه فرداً في مناقشة

عامة، أي في تلك "العادة الشائعة الثابتة من تصويب رأيه ومقارنته بآراء الآخرين"[7].

وما من أحد يلتقط أن حدود الثقافة القومية تظلُّ مفتوحة عند مِلْ ما دامت أصوات المعارضة فردية وتُغْلَقُ ما إن تتهدد تلك الثقافة معارضةٌ جمعيّة، إلا ويمكنه أن يسمع اقتراح مِلْ تلك الإيديولوجيا القومية ذات **الصوت الواحد**[8] كما يصفها بندكت أندرسون، أي ذلك التلاحم الثقافي المتعاصر الذي يربط بين ذواته القومية من خلال تزامنٍ لا تباين فيه لمخيالٍ "سمعي". وما إن تُلْتَقَط هذه النبرة القوموية، السلطوية في **الكلام** حتى يكون ممكناً أن نرى في **الكتابة**، كيف يردد مِلْ أصداء ذلك المبدأ الشرعي لدى شيشرون والذي يقول بـ"ضرورة أن يضع الأفرادُ أنفسَهم في الحالة الذهنية لأولئك الذين يفكرون على نحوٍ مختلف عن تفكيرهم" [9] لا لشيء إلا ليستخدمه على نحو متجاذب؛ كمبدأ يصون حرية "المجال العام" الفرداني الغربي وكذلك كاستراتيجية لحراسة الفضاء الكولونيالي المغاير ثقافياً وعرقياً: "فحين لا تكون لديك تلك الميزة التي توفّرها الحكومة التمثيلية والمتمثّلة بحق **النقاش** [التشديد لي] من طرف أشخاص من جميع التحزبات، والأهواء، والمصالح"، كما يتابع مِلْ في شهادته أمام اللوردات، "لا تستطيع أن تجد بديلاً أفضل من هذا البديل، وبديلٌ ما [مثل التدوين] يظل أفضل من لا شيء"[10].

تبزغ لحظة الاختلاف الثقافي السياسية ضمن إشكالية الحكومية الكولونيالية، وتكسف الشفافية القائمة بين وضوح الكتابة والقاعدة الشرعية. ذلك أن "تدوين" مِلْ يجسّد الآن ممارسة الكتابة بوصفها استراتيجية في التنظيم الاستعماري، بحيث تغدو كفاية المسوَّدة والرسالة العاجلة في محاكاة ذلك موضع شيء من الشك.

وأن نعلم أن الأفكار الجنينية لمقالتي مِلْ "في الحرية" و "الحكومة التمثيلية" كانتا قد صيغتا في الأصل في رسالة مسوَّدة حول التعليم الهندي، كُتِبَتْ ردّاً على "التقرير" سيئ الصيت الذي وضعه ماكولي عام 1835، يعني أن ندرك ـ في تلك المفارقة الساخرة التناصية ـ كلاً من حدود الحرية والمشاكل التي تعترض إقامة نمط من الخطاب الحكومي الذي يقتضي بديلاً كولونيالياً عن "المناقشة العامة" الديمقراطية. وسيرورة الاستبدال هذه ليست على وجه التحديد سوى نظام التدوين الذي يشير إليه مِلْ: فالأحداث المعيشة والمنقوشة في الهند يجب أن تُقْرَأ **على نحو آخر**، وتُحَوَّل إلى

قراراتِ حكوماتٍ وخطابِ سلطةٍ في مكانٍ آخر، وفي زمنٍ آخر. وهذا الضرب من نحو الإرجاء يجب ألا يُفْهَم على أنه موضوع نظري وحسب، أي على أنه مجرد إرجاء لفضاء الكتابة ـ وَضْعٌ للدالول تحت المحو ـ بل ينبغي أن يُعْتَرَف به كزمنية ونصية كولونيالية نوعية خاصة بذلك الفضاء بين النطق والتوجّه العملي. وكما كتب ج. د. بيرس، فإن الإجراء المتّخذ على الورق كيما يكون له مفعوله في الطرف الآخر من العالم لم يكن، بحسب ملْ، "مخططاً له بحدّ ذاته أن يقدّم قدراً كبيراً من المعرفة العملية بالحياة" [11].

فبين الدالول الغربي وتدليله الكولونيالي تبزغ خارطة من سوء القراءة التي تربك استقامة التدوين وضمانة الحكومة الصالحة. فهي تكشف عن فضاء من التأويل وسوء الائتمان ينقش ضرباً من التجاذب القائم عند أصول السلطة الكولونيالية ذاتها، بل أيضاً ضمن الوثائق الأصلية للتأريخ الكولونيالي البريطاني ذاته. ولقد كتب ماكولي في مقالته عن وارن هاستينغز، مدراء شركة الهند الشرقية:

> لعلهم في كتابتهم من على بعد 15000 ميل عن المكان الذي ينبغي أن تُنَفَّذ فيه أوامرهم، لم يتصوروا أبداً ذلك التناقض الفادح الذي كانوا يرتكبونه.... كلُّ مَنْ يتفحّص رسائلهم المكتوبة في ذلك الحين، سيجد فيها الكثير من العواطف المنصفة والإنسانية ومجموعة مثيرة للإعجاب من مبادئ الأخلاقية السياسية وقواعدها.... غير أن هذه التعليمات، وقد تم تأويلها، تعني ببساطة: "كن للشعب أباً ومضطهداً؛ كن عادلاً وظالماً، معتدلاً وضارياً"[12]. [التشديد لي].

أن نَصِفَ هذه النصوص بأنها "رسائل نفاق"[13] كما فعل ماكولي، يعني أن نفسّر أخلاقياً كلاً من قصد الكتابة وموضوع الحكومة. وأن نتكلم على النفاق يعني أن نخفق في قراءة الازدواجية الخطابية النوعية التي يلّح ماكولي على أنها لا توجد إلا بين السطور؛ وأن نخفق في رؤية ذلك الشكل من القناعة المتعددة والمتناقضة مما يبزغ نتيجة لما في توجّه الحكام الاستعماريين من تجاذب وإرجاء. ومثل هذا الانشطار في النطق ليس بالإمكان احتواءه في "الصوت الواحد" للخطاب المدني ـ على الرغم من أنه ينبغي أن يتم التلفّظ به من قِبَلِه ـ وليس بالإمكان كتابته فيما يدعوه فالتر بنيامين بـ

"الزمن الفارغ المتجانس" [14] للخطاب القومي الغربي الذي يضفي طابعاً معيارياً على تاريخ توسّعه واستغلاله الكولونياليين عن طريق نقش تاريخ الآخر في تراتبية ثابتة من التقدم المدني. فما يُفْصَحُ عنه في ازدواجية الخطاب ليس مجرد عنف أمة قوية تكتب تاريخ أمة أخرى. "كنْ... أباً ومضطهداً؛ كن عادلاً وظالماً" هو نمط من التلفّظ المتناقض الذي يعيد نقش كلٍّ من المستعمِر والمستعمَر على نحوٍ متجاذب، عبر علاقات القوة المتباينة. ذلك أنه يكشف عن ارتيابٍ أو انعدامْ يقينٍ متوترٍ محتوىً في عدم التوافق بين الإمبراطورية والأمة؛ كما يمتحن خطاب المدنية ذاته حيث تدّعي الحكومة التمثيلية حريتها وتدّعي الإمبراطورية أخلاقيتها. فتلك الموضوعات البديلة لدى الحكومة الاستعمارية ـ سواء كانت منظومات تدوين أو "هيئات وسيطة" للضبط والتحكم السياسي والإداري ـ هي استراتيجياتُ مراقبةٍ لا تستطيع أن تحافظ على سلطتها المدنية ما إنْ يتكشّف في توجّهها ذلك الإفراط الكولونيالي أو تلك الإضافة الكولونيالية.

فالتدوين يواجه، "بين ـ الـ ـ سطور"، وجوده المزدوج في ممارسة خطابية يقوم بها مجلس من المدراء أو خدمة مدنية كولونيالية. وهذا ما يؤدّي إلى مفارقة ساخرة غريبة فيما يتعلق بالمرجع أو الإحالة. ذلك أنه إذا ما كان دافع الحكومة وتوجّهها منبعثين لا من ممثّلين ديمقراطيين لـ **الشعب**، وإنما من أعضاء **الخدمة**، أو كما يصفها ملْ، من ذلك النظام الذي ينبغي أن يُخَطَّط بحيث يشكّل موظّفيه الحكوميين، فإن اقتراح ملْ، في تأكيده على **الحقوق الطبيعية** للإمبراطورية، إنما يمحو ضمناً كلَّ ما يُعْتَبَر بمثابة، "طبيعة ثانية" في المدنية الغربية. فهو يفصم عرى ذلك الاقتران المعتاد بين الإقليم والشعب؛ بل ويقطع مع أي افتراض لوجود صلة **طبيعية** بين الديمقراطية والمناقشة. فخطاب الفردانية الليبرالية التمثيلي في القرن التاسع عشر يفقد كلاً من قدرته على الكلام وسياسة الخيار الشخصي التي يدعو إليها ما إن تواجهه معضلة من المعضلات. وعندها يبرز ذلك النظير أو الصنو الغريب للديمقراطية ذاتها، وذلك في صورة من التكرار: "إنَّ حكم بلاد يتحمل مسؤوليتها شعب بلاد أخرى... هو استبداد" كما يقول ملْ، ذلك أنَّ:

> الخيار الوحيد الذي ينطبق على هذه الحالة هو خيار بين أنواع من الاستبداد.... وكما رأينا في السابق، فإن ثمة شروطاً اجتماعية يكون فيها الاستبداد النشط ذاته أفضل أنماط الحكم لتدريب الشعب على ما

يعوزه بصورة خاصة لبلوغ حضارة أرقى[15].

أن تكون أباً ومضطهِداً؛ عادلاً وظالماً؛ معتدلاً وضارياً، نشطاً ومستبدّاً: هذه الأمثلة من القناعة المتناقضة، المنقوشة على نحوٍ مزدوج في التوجّه المُرجَأ للخطاب الكولونيالي، تطرح أسئلةً تتعلّق بفضاء السلطة الكولونيالية الرمزي. كيف تكون صورة السلطة إذا ما كانت إضافة المدنية أو زيادتها ونظير الديمقراطية أو صنوها الاستبدادي؟ كيف تُمَارَس هذه السلطة إذا ما كان ينبغي أن تُقْرأ بين السطور، كما يشير ماكولي، وضمن الحدود المحرَّمة للمدنيّة ذاتها؟ لماذا يتعقّب شبح استبدادية القرن الثامن عشر ـ ذلك النظام من الحكم الذي يتسم بثباتٍ أصلي، وبالتكرار، وغياب التاريخ، والموت الاجتماعي ـ لماذا يتعقّب هذه الممارسات الكولونيالية النشطة في القرن التاسع عشر والتي تتّسم بمسيحيةٍ نامية العضلات وبالرسالة الحضارية؟ أيمكن للاستبداد، مهما يكن نشطاً، أن ينفخ الحياة في مستعمرةٍ من الأفراد في وقتٍ لا يمكن فيه لحرفيّة القانون الاستبدادي المفزعة سوى أن تغرس في النفس روح العبودية؟

أن نطرح هذه الأسئلة يعني أن نرى أنَّ ذات الخطاب الكولونيالي ـ بما ينطوي عليه من انشطارٍ، وازدواجٍ، وتحوّلٍ إلى النقيض، وإسقاطٍ ـ هي ذاتٌ تعاني من تجاذبٍ وجداني واضطراب خطابي، وأنَّ سرد التاريخ الإنجليزي لا يمكن أن يكفّ عن استجداء المسألة "الكولونيالية". وحين يتجرّد من مرجعيته "المدنيّة" المعتادة، حتى السرد التاريخي التقليدي يلجأ إلى لغة الاستيهام والرغبة. فالخيال الاستعماري الحديث يتصوّر تبعياته على أنها **إقليم**، ولا يتصوّرها على أنّها **شعب** مطلقاً، كما يقول سِرْ هيرمان ميريفال في محاضراته الشهيرة حول الاستعمار[16] والتي ألقاها في أكسفورد عام 1839 وأدّت إلى تعيينه وزيراً ثانياً لشؤون الهند. أما النتيجة المترتّبة على هذا التمييز فتتمثّل، كما يستنتج ميريفال، في أنَّ المستعمرات ليست صالحة لقيام حكم نزيه. فغالباً ما يطغى على حكّامها شعور الفخار القومي الذي يتجلّى في لذّة مثيرة وإحساس خيالي بالقوة ناجمين عن الممتلكات الواسعة مما يمكن أن يتحول إلى سياسةٍ لا ترى إلاّ بعين واحدة. وما دام هذا الحماس سياسياً، فإنني أقترح أن نطرح سؤال تجاذب السلطة الاستعمارية بلغة تلك التقلبات التي تبديها الحاجة النرجسية إلى موضوعاتٍ كولونيالية، مما يتدخّل بقوة في الاستيهام القومي لممتلكاتٍ واسعة، غير محدودة.

إنّ ما يتهدّد سلطة الأمر الكولونيالي هو تجاذب توجّهه ـ أبٌ ومضطهِد أو، بالمقابل، محكوم وملعون ـ مما لا يمكن أن يُحَلّ في لعب القوة الديالكتيكي. ذلك أنَّ هذه الصور المنقوشة على نحوٍ مزدوج تواجه سبيلين اثنين دون أن يكون لها وجهان. فالخطاب الإمبريالي الغربي لا يفتأ يضع الدولة المدنية تحت المحو، إذْ يبرز النصّ الكولونيالي على نحوٍ يزرع الريبة وانعدام اليقين في سرده عن التقدم. وبين التوجّه المدني وتدليله الكولونيالي ـ حيث يبدي كلٌّ محورٍ مشكلةَ معرفةٍ وتكرار ـ يتردد دالّ السلطة جيئةً وذهاباً باحثاً عن استراتيجية للمراقبة، والإخضاع، والنقش. ولا مجال هنا لأن يكون ثمّة ذلك الديالكتيك الخاص بالسيّد والعبد، ذلك أنّه حين يكون الخطاب منتشراً ومشتّتاً على هذا النحو هل يمكن أن يكون ثمّة مرور من الرضّة إلى التعالي؟ من الاغتراب إلى السلطة؟ فكلٌّ من المستعمِر والمستعمَر في سيرورةٍ من سوء المعرفة حيث يكون كلّ موضعٍ من موضعيّ تعيين الهوية بمثابة تكرار جزئي ومزدوج لـ **آخرية** الذات: ديمقراطي ومستبدّ، فرد و خادم، محلّي وطفل.

وحول هذه الـ"و" ـ حرف العطف الذي يتكرر إلى ما لانهاية ـ يكون دوران تجاذب السلطة المدنية بوصفها دالاً "كولونيالياً" هو **أقلُّ من واحد ومزدوج**[17]. فموقع السلطة يكون مغترباً في لحظة النطق المدني (أقلُّ من حرية، في حالة مِلْ) ومزدوجاً في لحظة التوجّه الكولونيالي (عادل وظالم أو ازدواج الديمقراطية بوصفها استبداداً نشطاً). وهذا هو حال تلك الاستراتيجية المراوغة التي تنطوي عليها فكرة مونتسكيو عن الاستبداد، تلك الفكرة التي صاغت على نحو مرجعي موثوق صورة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عن الهند المغولية والبراهمية. فالاستبداد يبرز، عند مونتسكيو، في ذلك الاختلاف بين الملكية والملكية المطلقة (أي السيادة دون شرف) بوصفه نصّية الأتراك التي تواجه فيرساي والبلاط بنظيره أو صنوه المخيف[18]. ونجد في كتاب ألكسندر دو **تاريخ هندوستان** (1768)، وفي "ملاحظات" السر تشارلز غرانت الشهيرة (1794)، وكتاب جيمس مِلْ البارز **تاريخ الهند** (1816)، وما كتبه ماكولي في "تقرير حول التعليم الهندي" (1835)، وكتاب دَفْ المرجعي **الهند والإرساليات الهندية** (1839)، نجد في كلّ هذه الأعمال أن الانشطار الاستراتيجي للخطاب الكولونيالي ـ أقلّ من واحد ومزدوج ـ يتمُّ احتواؤه من خلال تناول الآخر بوصفه مستبداً. فعلى الرغم من ظلال معاني الموت، والتكرار، والعبودية التي تنطوي عليها صورة الاستبداد، فإن هذا

الأخير هو نظام أحادي العلّة يربط جميع الاختلافات والخطابات بجسد المستبد المطلق، غير المنقسم، وغير المحدود. وصورة الهند هذه بوصفها ثباتاً اصلياً ـ بوصفها آخر نرجسياً مقلوباً ـ هي ما يرضي نبوءة التقدم الغربي المتحققة ذاتياً وهي ما يهدّئ، لوهلةٍ، دالَّ الخطاب الكولونيالي الإضافي أو الزيادي.

ولكن ماذا عن المشهد "المحليّ" الآخر من مشاهد التدخّل الاستعماري حيث يكون تجاذب السلطة ـ كونها معتدلة وضارية ـ مطلوباً بوصفه استراتيجية مراقبة واستغلال كما يشير ما كولي؟ فإذا ما كانت فكرة الاستبداد تعمل على مجانسة ماضي الهند، فإن الحاضر الاستعماري يتطلّب استراتيجيةً في الحساب والتخطيط فيما يتعلق برعاياه المحليين. وهذا ما تعبّر عنه الحاجة الشديدة إلى سرد، مما تجسّده إيديولوجيات العقل والتقدم النفعية أو التطورية؛ إلا أنها حاجة تظل، مع ذلك، وكما يقول ديريدا، شأناً تُعْنَى به الشرطة:

> إلحاحٌ تحقيقي، نظام، مطلب. أن تطالب بسرد الآخر، أن تنتزعه منه مثل سرٍّ ليس سرّياً، مثل ما يُدْعَى حقيقة ما وقع، "قل لنا بالضبط ما الذي جرى"[19].

يفصح صوت السارد عن تلك الحاجة الاستعمارية، النرجسية التي ينبغي أن تُوَجَّه على نحوٍ مباشر مُطَالِبةً الآخر بأن يُقِرَّ الذات، ويدرك تفوقها ويحقق أفكارها العامة، ويُتْخِم، بل يكرر، مرجعياتها وإحالاتها، ويهدّئ تحديقتها المتشظية.

نقرأ في مفكرة المبشّر سي. ل. رينيوس لعام 1818 ما يلي:

رينيوس: ما الذي تريده؟

الحاج الهندي: أي شيء تعطيه آخذه؟

رينيوس: وما الذي تريده إذاً؟

الحاج الهندي: لديَّ ما يكفي من كلِّ شيء.

رينيوس: أتعرف الله؟

الحاج الهندي: أعرف أنّه فيَّ. حين تضع الرز في الهاون وتدّقه

بالمدقّة يغدو الرز نظيفاً. ولذا فإن الله معروف لديّ [مقارنات الوثني غالباً ما تكون مستغلقة على أوربي].

ولكن قل لي في أية هيئة تحب أن تراه؟

رينيوس: في هيئة القدير، كلي القدرة، كلي الحضور، الأبد، الثابت، المقدس، المستقيم، الحق، الحكمة، والحب.

الحاج الهندي: سأريك إياه: غير أن عليك أولاً

أن تتعلم كلَّ ما تعلمتُه ـ عندها سوف ترى الله[20].

ونقرأ في عظة من عظات الأرشيدوق بوتس في عام 1818:

إذا جادلتهم في تصوراتهم الخاطئة خطأً فادحاً والزريّة عن طبيعة الله وإرادته، أو في حماقات لاهوتهم الخرافي الشنيعة، فإنهم قد يتهربون بنوع من المدنية الماكرة، أو بقول شعبي سائر طائش. قد يقولون لك إن "الجنة مكان فسيح، لها آلاف البوابات"؛ وإن ديانتهم هي البوابة التي يأملون أن يدخلوا منها. إنّ لديهم، إلى جانب قناعتهم الراسخة، أفكارهم وتصوراتهم الشكوكية. وعن طريق ضروب التهرب هذه يمكنهم أن يرفضوا القضية دون أن ينظروا في فضائلها أيما نظر؛ وأن يشجعوا البشر على التفكير بأن أتفه الخرافات يمكن أن تفيد في أي مقصد سليم، وأن تجد الحظوة في عين الرب شأن الحق والاستقامة[21].

في رفض المحلّي إرضاء حاجة المستعمر السردية، نسمع أصداء غرباء فرويد المصلصلين بسيوفهم، الذين صّدرت بهم هذا الفصل. فمقاومة المحليين تمّثل إحباطاً لاستراتيجية القرن الثامن عشر الخاصة بالمراقبة، متمثلةً بـ **الاعتراف**(*)، هذه

(*) **الاعتراف**، confession ، عند فوكو، هو تلك التقنية المعروفة في المؤسسة الكنسية وفي الدولة الرعوية التي انبثقت من المؤسسات الكنسية ومن ثم استلهمتها الدولة الحديثة التي يدعوها دولة الحكومة. فالدولة الرعوية ودولة الحكومة لا يمكنها ممارسة شكلها الخاص من السلطة =

الاستراتيجية التي تسعى إلى السيطرة على الفرد "القابل للتخطيط والحساب" عن طريق افتراض وجود الحقيقة التي تمتلكها الذات لكنها لا تعرفها. فالمحلّي غير القابل للتخطيط والحساب يخلق مشكلةً للتمثيل المدني في خطابات الأدب والقانون. ولقد خلّف هذا الارتياب أو انعدام اليقين أثراً عميقاً لدى ناتانيل هولهيد الذي كان كتابه **سجل شرائع الجنتو** (1776) بمثابة سنّة استعمارية مُعْتَمَدة فيما يتعلّق بالقانون "المحلي" الهندي، إلاّ أنّه ما كان ليستطيع قراءة تلك المقاومة للتخطيط والحساب والشهادة إلاّ بوصفها "حماقة" محلية أو "سعاراً مؤقتاً... شيئاً أشبه بالجنون المصوَّر بدقةٍ لا تُضَاهى لدى بطل سيرفانتس"[22]. فأجوبة المحلّي تكشف ذلك الانزلاق المتواصل بين النقش المدني والتوجّه الكولونيالي. والارتياب الذي تولّده مثل هذه المقاومة يغيّر حاجة السارد ذاتها. فما كان قد قيل من ضمن أنظمة المدنيّة ينضمُّ الآن إلى الدالّ الكولونيالي. وتكفّ المسألة عن كونها "قُلْ لنا بالضبط ما الذي جرى"، مما رأيناه عند ديريدا. فمن وجهة نظر المستعمِر، المشغوف بملكيةٍ لا حدود لها ولا سكّان فيها، تتحول مشكلة الحقيقة إلى مسألة حدود وإقليم مزعجة سياسياً ونفسياً: **قُلْ لنا لماذا أنت هناك، أيها المحلّي**. وكلمة (territory) إقليم أو منطقة)، هذه الكلمة غير المستقرة في أصلها اللغوي، مشتقّة من terra (أرض) و terrère (يفزع)، ولذا فإنّ territorium، "مكانٌ فزع منه الناس"[23]. وهكذا تكون الحاجة الاستعمارية إلى سرد حاملةً، في داخلها، مقلوبها المنطوي على التهديد! **قُلْ لنا لماذا نحن هنا**. وهذا الصدى هو الذي يكشف عن أنَّ الوجه الآخر للسلطة النرجسية قد يكون بارانويا القوّة؛ رغبة في "الإقرار والشرعية" في وجه سيرورة من التباين الثقافي تجعل تثبيت ما للقوة الكولونيالية من موضوعات محلية، بوصف هذه الموضوعات "آخريّ" الحقيقة من الناحية الأخلاقية، أمراً إشكالياً عسيراً.

وإذْ يرفض المحليّ أن يوحّد التوجّه الاستعماري، السلطوي ضمن حدود الالتزام المدني، فإنه يعطي ذات السلطة الكولونيالية ـ الأب والمضطهِد ـ دورةً أخرى. فهذه الـ "و" المتجاذبة، أقل من واحد و مزدوج على الدوام، تتقصّى الأزمنة والفضاءات بين

= دون معرفة ما يجول في رؤوس الناس ودون سبر لنفوسهم أو إرغامهم على كشف أسرارهم، وذلك بواسطة تقنية الاعتراف.

التوجّه المدنيّ والإفصاح الكولونيالي. فلا يعود عندها بمقدور الحاجة السلطوية أن تكون مبررةً إلا إذا تمّ احتواؤها في لغة البارانويا، حيث ينبغي لرفض عودة صورة السلطة ولارتدادها إلى عين القوة أن يُعَاد نقشه على أنه عدوان حقود وعنيد، قادم من الخارج من غير شكّ: **هو يكرهني**. ومثل هذا التبرير يتبع التصريف المألوف للبارانويا الاضطهادية، حيث تتحول الرغبة المحبَطة، "أريده أن يحبني"، إلى نقيضها، "أكرهه" لتتحول من ثمّ عبر الإسقاط وإقصاء ضمير المتكلم إلى "هو يكرهني"[24].

والإسقاط ليس بأيّ حالٍ من الأحوال نبوءة تتحقق ذاتياً؛ ولا هو استيهام بسيط لنوعٍ من "كبش الفداء". فعدوانية الآخر من الخارج، تلك العدوانية التي تبّرر ذاتَ السلطة، تجعل تلك الذات ذاتها موقعاً أمامياً محتلاً على نحوٍ مشترك، كما كتب المحلّل النفساني روبرت وايلدر[25]. فقد يجبر الإسقاطُ المحليَّ على أن يتوجّه إلى السيد، لكنه عاجز تماماً عن إنتاج تلك المفاعيل من "الحبّ" أو "الصدق" التي هي لبّ الحاجة الاعترافية. وإذا ما كان المحليّ حليفاً جزئياً أو مُصْلَحاً جزئياً في الخطاب، ومن خلال الإسقاط، فإنَّ الكراهية الثابتة التي ترفض التداول أو إعادة التصريف، تُنْتِجُ الاستيهام المتكرر الذي يرى المحلي واقعاً ما بين الشرعية واللاشرعيةِ، معرِّضاً للخطر حدود الصدق والحقيقة ذاتها.

لقد غدا المحلي المشاكس والكذّاب موضوعاً مركزياً في التنظيم القانوني، الكولونيالي في القرن التاسع عشر. وفي كلّ شتاء كان يُرْسَل قاضٍ هندي إلى الكاريبي لكي يصدر أحكامه القضائية على العمال الهنود المتعاقدين غير القابلين للحساب أو التخطيط. أمّا أن تكون سيرورة التدخّل الكولونيالي، ومؤسسيته ومعياريته، هي ذاتها نوعاً من الـ ***Entstelleung***، أو نوعاً من **الانزياح**، فذلك هو الواقع الرمزي الذي ينبغي إنكاره. وهذا التجاذب هو ما ينشأ تالياً ضمن البارانويا كلعبٍ بين اليقظة الدائمة والعمى، وهو ما يغرّب صورة السلطة في استراتيجيتها التبريرية. ذلك أنَّ تشخّص السلطة، المُقْصَى بوصفه ذاتاً لضمير المتكلم والذي يتمُّ التوجّه إليه بعدوانيةٍ سابقةٍ عليه، ينبغي أن يكون متأخّراً على الدوام، تالياً للحدث وخارجه، إذا ما أراد أن يكون فاضلاً مستقيماً، وعليه من ثمّ أنَّ يكون في الوقت ذاته سيّد الموقف، إذا ما أراد أن يكون منتصراً وظافراً:

> إنّ الإنجليز في الهند جزء من حضارةٍ محاربةٍ... إنهم رُسُل السلام المفروض بالقوة. ما من بلادٍ في الدنيا أشدّ نظاماً وهدوءاً وسلاماً من الهند البريطانية الآن، أما إذا ارتخت قوة الحكومة أيّما ارتخاء، وإذا ما فقدت تلك الوحدة التي تميّز غايتها الأساسية... فإنّ الفوضى ستعود مثل الطوفان[26].

إنّ الأوهام المتعلّقة بـ "نهاية العالم" مجازات شائعة في البارانويا، كما اعترف القاضي شريبر لفرويد، وهذا ما ينبغي أن يظلّ في أذهاننا ونحن نعيد قراءة الصياغة القيامية الشهيرة التي صاغها فيتزجيمس ستيفن وأوردتُها أعلاه. ففي الترجّح بين القيامة والفوضى، نرى ظهورَ ضَرْبٍ من القلق الذي يترافق مع الرؤية النرجسية وفضائها ذي البعدين. وهو قلق لن يهدأ لأنّ الفضاء الثالث الفارغ، الفضاء الآخر الخاص بالتمثيل الرمزي، والذي هو حاجزٌ وحاملٌ للاختلاف في آنٍ معاً، مُوْصَدٌ حيال موقع القوة البارانويّ. وفي الخطاب الكولونيالي، دائماً ما تحتلّ فضاء الآخر هذا *idée fixe*: مستبد، وثني، بربري، فوضى، عنف. وإذا ما كانت هذه الرموز هي ذاتها على الدوام، إلاّ أن تكرارها المتجاذب يجعلها دواليل أزمة أعمق في السلطة، أزمة تظهر في كتابة المعنى الكولونيالي التي لا تخضع لقانون. فهناك، تجعل ألسنة الفضاء الكولونيالي الهجينة من تكرار اسم الله ذاته أمراً غريباً: "كلّ كلمة محلية يمكن للمبشّر المسيحي أن يستخدمها في إيصال الحقيقة الإلهية تكون مُخَصَّصَةً مسبقاً كرمزٍ مُنْتَقًى لإثمٍ مقابلٍ وقاتلٍ من الآثام"، كما يقول مذعوراً ألكسندر دَفْ، الأكثر شهرة بين مبشّري القرن التاسع عشر الهنود.

> وإذا ما نوّعت لغتك وقلت [للمحليين إنَّ] ثمّة ولادة ثانية لا مناص. فإنّك ستجد أنَّ هذه العبارة وجميع العبارات المشابهة قد سبق احتلالها.
>
> فرسالة الغاياتري، أو الآيات الأقدس في الفيدا... تشكّل دينياً ومجازياً ولادة المحليين الثانية.... ولعلّ لغتك المحسّنة أن تقتصر على نقل فكرة مفادها أنّ علينا جميعاً أن نغدو براهمانات ذوي شهرة قبل أن نتمكّن من رؤية الله[27]. [التشديد لي].

هوامش الفصل (5):

1 - S. Freud , "Some neurotic mechanisms in jealousy , paranoia and homosexuality" (1922), in *Standard Edition* XVIII , J. Starchy (ed.) (London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1953-1974). P.226.

2 - J. Derrida , "The violence of the letter". in his *Of Grammatology* , G.C. Spivak (trans.) (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), P.134.

3 - *Parliamentary Papers,* 1852-1853, XXX.

شهادة جون ستيوارت مل أمام لجنة مختارة من مجلس اللوردات، 21 حزيران 1852، ص301.

4 - إنني أستخدم الكلام (speech) بمعناه الديريدي بوصفه الدالول المعبِّر عن الحضور الذاتي للصوت، وإنكار دالّ الكتابة المولّد للفرق والتباين.

5 - J.S. Mill, "On Liberty" *Utilitarianism, Liberty, Representative Government,* H.B. Acton (ed.) (London: J.M. Dent and Sons , 1972), P.99.

6 - ibid. , P.102

7 - ibid., 113.

8 - B. Anderson, *Imagined communities* (London: Verso, 1983), PP.132-3

9 - Mill, "On Liberty", P.97.

10 - Mill , *Parliamentary Papers,* 1852-1853, P. 310.

11 - Mill , quoted in G.D. Bearce, *British Attitudes Towards India 1784* - 1858 (London: Oxford University Press , 1961), P.280.

12 - T. B. Macaulay, "Warren Hastings", *Critical and Historical Essays,* Vol. III (London: Methuen, 1903), PP. 85-6.

13 - ibid., P.86.

14 - W. Benjamin. "Theses on the philosophy of history" in his *Illuminations,* ed. with an introduction by Hannah Arendt (New York: Schocken Books, 1968), P.263.

15 - Mill, "On Liberty" P.382-3.

16 - H. Merivale; *Introduction to a Course of Lectures on Colonization and Colonies* (London, 1839), PP. 18-25.

17 - راجع الفصل السادس حيث تجد مزيداً من الإحكام والترصين لهذا المفهوم.

18 - See. L. Althusser, "Montesquieu: Politics and history", in his *Montesquieu, Rousseau, Marx,* Ben Brewster (trans.) (London: Verso, 1982) , ch.4.

19 - J. Derrida, "Living on: border lines", in J.Derrida, P. de Man, J. Hillis Miller, H.Bloom and G. Hartman (eds) *Deconstruction and Criticism* (London:

Routledge and Kegan Paul, 1979), P.87.

The Missionary Register, Church Missionary Society, March 1819, PP. 159- 60 - 20

ibid, September 1818, PP.374-5. - 21

N. B. Halhed, "translator's preface" in P.J. Marshall (ed.) ***The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*** (London: Cambridge University Press), 1970, PP. 166-7. - 22

The Compact Edition of the OED, vol II, P.215. - 23

S. Freud, "Psychoanalytic notes on an autobiographical account of a case of paranoia (Schreber)", Pelican Freud Library , Vol. IX, PP. 200-3; See also J.Forrester, ***Language and the Origins of Psychoanalysis*** (London: Macmillan, 1980), PP. 154-7. - 24

R. Waelder, "The structure of Paranoid ideas" ***International Journal of Psyechoanalysis,*** Vol. 32 (1951). - 25

J. F. Stephen , "Foundations of the government of India",***The Nineteenth Century,*** no, LXXX (October 1883), PP. 557-8. - 26

Rev. A. Duff, ***India and India Missions*** (London: John Hunter, 1839), PP.323-4. - 27

الفصل السادس

دواليل أُخِذَتْ على أنَّها أعاجيب أسئلة التجاذب والسلطة تحت شجرة خارج دلهي، مايو (أيار) 1817

والأمر اللافت هو أنهم (أي الإنجليز) عادةً ما يكتبون ضمير المتكلم "I"بحرف كبير. أفلا يجوز لنا أن نعتبر هذا الـ "I"العظيم بمثابة برهان غير متعمَّد على مدى تفكير الإنجليزي بأهميته.

روبرت سذي، رسائل من إنجلترا[1]

تشتمل الكتابات الثقافية للكولونيالية الإنجليزية على مشهدٍ راح يتكرر بإلحاحٍ شديد بعد أوائل القرن التاسع عشر ـ بل ويدشّن، من خلال ذلك التكرار، وعلى نحو ظافر، ضرباً من أدب الإمبراطورية ـ مما يضطرني لأن أكرره مرة أخرى. إنه السيناريو، الذي يجري في تلك القفار البائرة الخرساء من الهند الكولونيالية، وأفريقيا، والكاريبي، حيث يقع المرء فجأةً، وبنوعٍ من المصادفة السعيدة، على كتابٍ إنجليزي. وهو سيناريو جدير بالتذكّر، شأن أساطيرِ الأصل جميعاً، نظراً لذلك التوازن الذي يقيمه بين الظهور والنطق. فاكتشاف الكتاب هو لحظةُ أصالةٍ وسلطةٍ في آنٍ معاً. غير أنه أيضاً، سيرورةُ انزياحٍ تجعلُ حضورَ الكتاب، بنوعٍ من المفارقة والتناقض، أمراً عجيباً إلى درجة أنه يُكَرَّر، ويُتَرْجَم، وتُسَاء قراءته، ويُزَاح. والحال، أنني أودُّ أن أبدأ هذا الفصل بشعار أو رمز الكتاب الإنجليزي ـ "الدواليل التي أُخِذَتْ على أنها أعاجيب" ـ بوصفه شارةً للسلطة الكولونيالية ودالاً للرغبة والضبط الكولونياليين.

في الأسبوع الأول من أيار عام 1817، قام أنند ميسّي، وهو واحد من أوائل معلمي الديانة المسيحية الهنود، برحلة سريعة ومثيرة من إرساليته في ميروت إلى غيضة

من الأشجار خارج دلهي.

هناك وجد ما يقارب 500 شخص، رجالاً ونساءً وأطفالاً، جالسين في ظلال الأشجار، منهمكين، كما قيل له، في القراءة والحديث. فدنا من كهل، وبادره بالكلام، ودار بينهما ما يلي من حوار.

"قل لي أرجوك ما هذا الجمع من الناس؟ ومن أين أتوا؟". "نحن فقراء متواضعون، نقرأ في هذا الكتاب ونحبه". "وما هذا الكتاب؟" "كتاب الله!". "أرني إياه، من فضلك". وحين فتح أننـد الكتاب، أدرك أنه إنجيل سيّدنا، وقد تُرْجِمَ إلى اللسان الهندوستاني، وبدا أن لدى هذه الجماعة كثيراً من نسخه: بعضها مطبوع، وبعضها منسوخ بخط اليد عن الكتب المطبوعة. وأشار أنند إلى اسم يسوع، وسأل الرجل: "من هذا؟". "إنه الله ! وقد أعطانا هذا الكتاب". "أين حصلتم عليه؟". "أعطانا إياه ملاك من السماء، في سوق هردوير". "ملاك؟". "أجل، لقد رأينا فيه ملاكاً من عند الله: لكنه كان بشراً، بنديت(*) متفقّه". (لا شك أن هذه الأناجيل المترجمة هي الكتب التي وزّعتها الإرسالية في هردوير، منذ خمسة أو ستة أعوام). "الكتب المنسوخة نسخناها بأنفسنا، فما من وسيلة أخرى للحصول على مزيد من هذه الكلمة المباركة". "هذه الكتب تعلم ديانة السادة الأوربيين، إنها كتب هم؛ وقد طبعوها بلغتنا، ومن أجلنا". "لا، لا، مستحيل، فهم يأكلون اللحم". "يقول يسوع المسيح ليس مهماً ما يأكله الإنسان أو يشربه. الأكل ليس مهماً عند الله. **ما يدخل فم الإنسان لا يقدر أن ينجسه، لكن ما يخرج من الفم، ذلك ينجس الإنسان: لأن الأشياء الشريرة تخرج من القلب. من القلب تخرج أفكار شريرة، قتل، زنى، فسق، سرقة، هذه هي التي تنجس الإنسان**".

(*) البنديت pundit ، عالِم هندي، كما تُقَال لمن يكون عارفاً بالكثير في موضوع معين وغالباً ما يُطْلَب فيه رأيه.

"صحيح؛ ولكن كيف يمكن أن يكون كتاباً أوروبياً ونحن نؤمن أنه أعطيه الله لنا؟ لقد أرسله لنا في هردوير". "لقد أعطاه الله للأسياد منذ زمن بعيد، وهم أرسلوه لنا". إن جهل الكثيرين وسذاجتهم بارزان أشد البروز، فهم لم يسمعوا من قبل بكتاب مطبوع؛ ومجرد ظهوره كان بالنسبة لهم بمثابة المعجزة. ولقد أحدث التزايد التدريجي في المعلومات المتجمعة على هذا النحو لغطاً كبيراً، واتفق الجميع على الإقرار بتفوق تعاليم هذا الكتاب المقدس على كلٍّ ما سبق لهم أن سمعوا به أو عرفوه. وسرعان ما برز نوع من عدم الاكتراث بالتمايزات الطائفية؛ وغدا تدخُّل البراهمانيين وسلطتهم الطغيانية أمراً مهيناً وجديراً بالازدراء. وقرَّ القرار، في النهاية، على أن ينفصلوا عن بقية أخوتهم من الهندوس؛ وأن يقيموا جماعة من اختيارهم، أربعة أو خمسة، من أفضلهم قراءة، كيما يعلّموا البقية من هذا الكتاب الذي حصلوا عليه حديثاً. وسألهم أنند: "لماذا ترتدون جميعاً هذا اللباس الأبيض؟" وكان الردّ: "شعب الله يجب أن يرتدي ملابس بيضاء، علامة على نظافتهم وزوال خطاياهم". وعلق أنند: "يجب أن تتعمدوا، باسم الآب، والابن، والروح القدس. تعالوا إلى ميروت، فهناك قسّ مسيحي؛ وسوف يريكم ما ينبغي أن تفعلوا". وأجابوا: "علينا الآن أن نمضي إلى منازلنا من أجل الحصاد، وبما أننا عزمنا على أن نلتقي مرة كل عام، فلعلنا نذهب إلى ميروت في السنة القادمة". وشرحتُ لهم طبيعة القربان المقدس والعماد؛ وردّوا قائلين: "نريد أن نتعمّد، لكننا لن نتناول القربان المقدس أبداً. لجميعِ عاداتِ المسيحين الأخرى نمتثل، سوى القربان المقدس، لأن الأوربيين يأكلون لحم البقر، وهو ما لا يناسبنا مطلقاً". فأجبتهم قائلاً: "هذه الكلمة هي كلمة الله، لا كلمة البشر؛ وحين يشرح لكم صدوركم بالفهم، فسوف تحيطون بها على النحو الصحيح". وردّوا: "لو أنَّ بلادنا جميعاً تتلقى هذا القربان، لكنّا نتلقاه أيضاً". وعلّقتُ حينئذ: "لقد دنت الساعة التي تتلقى فيها البلاد جميعاً هذه الكلمة!". وردّوا: "صحيح!"[(2)].

وبعد حوالي مئة عام، في عام 1902، وبينما كان مارلو جوزيف كونراد يترحّل في الكونغو، في ليل العصور الأولى، دون علامة ولا ذكريات، منقطعاً عن فهم ما يحيط به، وبحاجة ماسة إلى إيمان مدروس، فإنه يقع على كتاب تاوسون (أوتاوسر) بحث في بعض الأمور الملاحية الأساسية.

لم يكن بالكتاب الرائع؛ غير أن بمقدورك منذ اللحظة الأولى أن ترى فيه وحدة الهدف، واهتماماً صادقاً بطريقة العمل الصحيحة؛ مما جعل هذه الصفحات الزرّية، التي وُضِعَتْ منذ سنوات بعيدة، تسطع بما يزيد على النور المهنيّ.... وأؤكد لكم أن تَركي القراءة كان أشبه بانتزاعي من حِمَى صداقةٍ قديمة متينة....

"لابد أنه ذلك التاجر التعس ـ ذلك المتطفل"، قال المدير وهو ينظر بحقد إلى الخلف حيث المكان الذي تَرَكْنَا، وقلت "لابد أنه إنجليزي"[3].

وبعد نصف قرن، يكتشف شاب من ترينيداد كتاب تاوسون المذكور في المقطع السابق من كونراد ويستمدّ منه رؤيةٍ للأدب ودرساً في التاريخ، يكتب ف.س. نايبول:

كان المشهد ردّاً على بعض الذعر السياسي كنتُ بدأتُ أشعر به. فأن تكون كولونيالياً كان يعني أن تعرف نوعاً من الأمان؛ أن تقطن عالماً ثابتاً. وأظن أنني كنت قد تخيلت نفسي آتياً إلى إنجلترا كما لو أنني آتٍ إلى منطقة أدبية خالصة، حيث أستطيع، دون أن تقيدني حوداث التاريخ أو خلفيتي، أن أجد لنفسي مهنة رومانسية فأغدو كاتباً. غير أنني شعرت في العالم الجديد أن الأرض تميد من تحتي. كونراد كان قد سبقني إلى كلِّ الأماكن، لا كصاحب قضية، بل كرجل يقدّم رؤيةً لمجتمعات العالم التي لم يكتمل بعد تشكّلها حيث تجد على الدوام "شيئاً متأصّلاً في ضرورات الفعل الناجح حاملاً معه انحطاط الفكرة الأخلاقي". إنّه لأمر يَبْعَثُ على الوحشة والكآبة لكنك تشعر به بعمق: نوعٌ من الحقيقة ونصف عزاء[4].

نصوص الرسالة الحضارية هذه، المكتوبة باسم الأب والمؤلِّف، تشير مباشرةً إلى

انتصار اللحظة الاستعمارية في الإنجيلية الإنجليزية الباكرة وفي الأدب الإنجليزي الحديث. فاكتشاف الكتاب يقيم دالول التمثيل الملائم: حيث تخلق كلمةُ الله، والحقيقةُ، والفنّ الشروطَ اللازمة لبدايةٍ، والشروطَ اللازمة لممارسة التأريخ والسرد. غير أنّ إقامة الكلمة وتأسيسها في القفار هو بمثابة ***Entstellung*** أيضاً، سيرورة انزياحٍ، وتشوّهٍ، وانخلاعٍ وتكرار[5]؛ فنور الأدب الباهر لا ينصبُّ إلا على مناطق الظلمة. ومع هذا، فإنّ فكرة الكتاب الإنجليزي تُقَدَّم على أنها صادقة صدقاً كونياً أو كلياً: فهي، مثل "كتابة الغرب الاستعارية"، تنقل "الرؤية المباشرة للشيء، متحرراً من الخطابات التي ترافقه، بل التي ترهقه" [6].

وقبل فترة قصيرة من اكتشاف مارلو للكتاب، نجده يستنطق التغيير "الكولونيالي" الغريب، وغير المُتَمَلَّك الذي يحوّل قطعة من القماش إلى دالول نصّي ملتبس لا يقين فيه، وربما إلى فيتش:

> **لماذا؟ من أين حصل عليها؟ هل كانت شارة - زينة - تعويذة - فعل استعطاف؟ هل كانت مرتبطة بأية فكرة؟ لقد بدتْ مخيفةً حول عنقه الأسود، تلك المزقة البيضاء القادمة من وراء البحار[7].**

غير أنّ هذه المساءلة لفعل النطق التاريخي، والتي تحمل قصداً سياسياً، لا تلبث أن تضيع، بعد بضعة صفحات، في أسطورة الأصول والاكتشاف. ففي الرؤية المباشرة للكتاب تتخايل تلك التداعيات الإيديولوجية المقترنة بالدالول الغربي - التجريبية، والمثالية، والمحاكاتية، والأحادية الثقافية (كيما نستخدم مصطلح إداورد سعيد) - والتي تغذّي تراثاً من السلطة "الثقافية" الإنجليزية. وهي تداعيات تخلق سردَ مراجعةٍ وتنقيح يغذّي ما يشتمل عليه تاريخ الكومنولث وتابعه، أدب الكومنولث، من ضبطٍ وتحكّم. وبذا تتحول لحظة التدخّل الاستعماري الصراعية إلى خطاب تأسيسي قائم على الاقتداء والمحاكاة، خطاب يصفه فريدريك نيتشه بأنه التأريخ القائم على الآثار والعزيز على قلوب "الأنانيين الموهوبين والأوغاد من أصحاب الرؤى" [8]. ذلك أن تكرر ظهور الكتاب، على الرغم من مصادفة اكتشافه، يمثّل لحظات مهمة في التغيّر التاريخي والتجلّي الخطابي لكلٍّ من النصّ والسياق الكولونياليين.

إن الردّ السريع الذي يردُّ به أننـد ميسّي على المحليين الذين يرفضون القربان

المقدس ـ "لقد دنت الساعة التي تتلقى فيها البلاد جميعاً هذه الكلمة" ـ إذْ يقال في عام 1817، إنما يُقال بقوة وفي حينه على السواء. ذلك أنه يمثّل ابتعاداً عن الممارسة التعليمية "الاستشراقية" لدى وارن هاستنغز، على سبيل المثال، وعمّا نجده لدى تشارلز غرانت من طموحٍ تدخّلي و"استجوابي" مفرط إلى هند إنجليزية متجانسة ثقافياً ولغوياً. فمع انتخاب غرانت إلى مجلس شركة الهند الشرقية في عام 1894 وإلى البرلمان في عام 1802، ومن خلال تمسّكه الشديد بالمثل الإنجيلية لدى طائفة الكلابام(*)، كان أن أعادت شركة الهند الشرقية إدخال "مادة تتعلق بالتُّقى" في وثيقتها لعام 1813. أما في عام 1817 فكانت الجمعية التبشيرية الكنسية تدير إحدى وستين مدرسة، وفي عام 1818 تبنّت خطة بوردوان، وهي خطة تعليمية مركزية تدعو إلى التدريس باللغة الإنجليزية. ويكاد أن يكون هدف هذه الخطة نوعاً من الاستباق الحرفي لما كتبه توماس ماكولي عام 1835 في تقريره سيئ الصيت حول التعليم: "تشكيل مجموعة من العمال المتعلمين، المتمكنين من اللغة الإنجليزية، لكي يعملوا مدرّسين، ومترجمين، ومؤلّفين يقدّمون الأعمال النافعة لجماهير الشعب"[9]. وهكذا فإن تكرار أنند ميسّي للآيات تكراراً أصمّاً فاقداً للحياة، وتقنيته الخالية من الفّن في الترجمة، هما بمثابة مساهمة في واحدة من أشد تكنولوجيات القوة فناً وبراعة. ففي الشهر الذي اكتشف فيه أنند ميسّي مفاعيل الكتاب العجيبة خارج دلهي ـ أي في أيار 1817 ـ كتبت الجمعية التبشيرية الكنسية إلى لندن تصف طريقة تعليم الإنجليزية في إرسالية الأب جون في ترانكوبار:

> تتمثل الطريقة الأساسية في تعليمهم اللغة الإنجليزية بإعطائهم عباراتٍ وجملاً إنجليزية، مع ترجمتها لهم كيما تُحْفَظ عن ظهر قلب.

(*) طائفة الكلابام، Clapham sect، حركة دينية إنجليزية شديدة الصرامة والتشدّد، تأسست في مدينة كلابام ودعت إلى الفضيلة وهداية الكفرة والمارقين وأخذت على عاتقها توزيع الكتاب المقدس في جميع أنحاء العالم وتقديم يد العون والمساعدة إلى الفقراء والمعوزين. وأثمرت هذه الحركة فنجحت في تحرير العبيد إلى جانب سعيها إلى حظر الألعاب الرياضية الوحشية ومحاولتها إصلاح السجون. وقد أظهرتْ مقتاً شديداً للشعر والتصوّف ونفوراً من الفن والأدب إنْ لم يكن ذا صفة عقلية أو تربوية.

> ويتم اختيار هذه الجمل بحيث تعلّمهم ما يريده المعلّم من آراء. فيغدون، باختصار، مرتبطين بالإرسالية؛ وعلى الرغم من مجيئهم إلى المدرسة بدوافع دينية محضة في البداية، فإن من يهتدون من بينهم، ويعتادون على لغة البلد، وآدابه السلوكية وجوّه، سرعان ما يمكن تهيئتهم لنفعٍ عظيم لقضية الدين... حيث يمكن على هذا النحو أن نجعل الوثنيين أنفسهم أدواتٍ لهدم ديانتهم، و إقامة معايير الصليب فوق حطامها.

(MR, May 1817, P.187)

إن قول مارلو الاجتراري في نهاية المقطع الذي أوردناه منذ قليل، "لابد أنه إنجليزي"، لهو بمثابة اعتراف يتُّم في قلب الظلام بما لدى كونراد من مرض **نهاية القرن**، اعترافٌ بذلك الدِّين الذي يدين به كلٌّ من مارلو وكونراد لمثُل "الحرية" الإنجليزية وثقافتها الليبرالية المحافظة[10]. وإذْ يقع مارلو فيما يقع فيه - بين جنون إفريقيا "ما قبل التاريخية" والرغبة اللاواعية في أن يكرر تدخّل الكولونيالية الحديثة الراضّ داخل النطاق الخاص بحكايةٍ واحدٍ من البحارة - فإنَّ كتيّب تاوسون يوفّر له نوعاً من وحدة الهدف. فكتاب العمل هو ما يحوّل الهذيان إلى خطاب ذي توجّه مدني. ذلك أن أخلاقية العمل، كما يقول كونراد في مقالته المعنونة "التراث" (1918) تشيع إحساساً بالسلوك القويم والسمعة الحسنة اللذين لا يتحققان إلا بقبول تلك المعايير "المتعارَف عليها" والتي تمثل دواليل تدلُّ على الجماعات "المدنية" المتلاحمة ثقافياً[11]. وأهداف الرسالة الحضارية هذه، إذْ تُقِرُّها "فكرة" الإمبريالية البريطانية وتُجَسِّد على المناطق الحمراء من الخارطة، إنما تتكلم بسلطة إنجليزية مميزةٍ مستمدةٍ من **الممارسة المتعارف عليها** والتي يعتمد عليها كلٌّ من القانون العادي الإنجليزي واللغة القومية الإنجليزية فيما يبديانه من فعالية وإغراء[12]. وما ينطوي عليه الخطاب المدني الإنجليزي من المثل العليا هو ما يتيح لكونراد أن يستوعب تلك التجاذبات الإيديولوجية التي تخترم سرده. وتحت أنظار هذا الخطاب الذي يراقب كان أن سمح كونراد لنصّ إمبريالية أواخر القرن التاسع عشر المشحون بأن يتفجّر ضمن ممارسات الحداثة الباكرة. والحال، أن الأمر لا يقتصر على استيعاب المفاعيل الهدّامة التي تنطوي عليها مثل هذه المواجهة في نوع من الحكاية (غير) العادية، بل يتعدى ذلك إلى إخفائها أيضاً في لياقة "كذبة" مدنية تُحْكَى

لـ **الخطيبة**[*] (أهو تواطؤ العرف والعادة؟) ذلك أنَّ: "الرعب! الرعب!" ينبغي ألا تُكَرَّر وتُعاد في غرف الجلوس الأوروبية.

أما نايبول فيعمد إلى "ترجمة" كونراد ونقله من إفريقيا إلى الكاريبي كيما يحوّل يأس التاريخ ما بعد الكولونيالي إلى سعي وراء استقلال الفن. وكلما رسخت قناعته بأنّ "حكمة القلب لا علاقة لها بقيام النظريات أو زوالها"، كلما ازداد اقتناعه بطبيعة الكتاب الغربي المباشرة دون أي توسّط، ذلك أن "للكلمات التي يتلفظ بها قيمة الأفعال النزيهة المستقيمة"[13]. والحال، أن القيم التي يولّدها مثل هذا المنظور فيما يتعلق بعمل نايبول، وبالعالم الذي كان مسْتعمَراً ذات مرّة والذي يختار هذا العمل أن يمثّله ويقوّمه، هي قيم تلقي الضوء عليها تلك البانوراما الشنيعة التي تقدّمها بعض عناوين نايبول: **ضياع إلدواردو**، **البشر المتنكرون**، **منطقة مظلمة**، **حضارة جريحة**، **المِحْجَر المكتظّ**.

هكذا يقيم اكتشاف الكتاب الإنجليزي معياراً للمحاكاة ونمطاً للسلطة والنظام المدنيين. وإذا ما كانت هذه المشاهد، كما سردتُها، تشير إلى انتصار وثائق القوة الاستعمارية وكتاباتها، فإن من الواجب الإقرار أيضاً بأن حرفيّة القانون المراوغة تنقش نصّاً للسلطة أشدّ تجاذباً بكثير. ذلك أن النصّ الكولونيالي يبرز على نحو ملتبس ويعيد عن اليقين، بين الأمر بفرض الطابع الإنجليزي والهجوم على ما في الأرض من فضاءات مظلمة وجامحة، عبر فعلٍ من التكرار. فأنند ميسّي ينكر على المحليين أسئلتهم المزعجة وهو يعاود تكرار "سلطة" الآراء الإنجيلية القاطعة التي وضعتها تلك الأسئلة موضع شكّ ومساءلة. ومارلو يشيح بوجهه عن الغاب الإفريقي كيما ينصرف، بنوع من الاسترجاع، إلى التأكيد على الصفة "الإنجليزية" المميزة لاكتشاف الكتاب. أما نايبول فيدير ظهره للعالم الكولونيالي الهجين الذي لم يكتمل تشكّله كيما يثبّت أنظاره على ما يتمتع به الأدب الإنجليزي من مدى كوني. وما نشهده ليس حلماً هادئاً وبريئاً بإنجلترا

(*) **الخطيبة**، شخصية في رواية جوزيف كونراد **قلب الظلام**، هي خطيبة كورتز التي يزورها مارلو في آخر الرواية ليخبرها عن مصير كورتز ويكذب عليها بشأنه. وبدلاً من أن يخبرها عن "الرعب! الرعب!" الذي كان فيه كورتز يقول لها إن آخر كلمة لفظها كورتز قبل أن يموت هي اسمها.

ولا هو نوع من "التنقيح الثانوي[*]" لكابوس الهند، وإفريقيا، والكاريبي. فما هو "إنجليزي" في خطابات القوة الكولونيالية هذه يتعذّر تمثيله على أنه حضور وافر وتام؛ فهو محكوم بتأخّره أو حدوثه اللاحق. ذلك أن الكتاب الإنجليزي، بوصفه دالاً من دوال السلطة، لا يكتسب معناه إلا بعد أن يعمل سيناريو الاختلاف الكولونيالي الراضّ ـ سواء كان ثقافياً أم عرقياً ـ على تحويل أنظار القوة باتجاه صورةٍ أو هويةٍ قَبْلِيّةٍ وقديمة. بيد أن المفارقة هنا تتمثّل في أن هذه الصورة لا يمكن أن تكون "أصلية" (نظراً لبنائها في فعلٍ من التكرار) ولا "متطابقة" (نظراً للاختلاف الذي يدخل في تعريفها).

والنتيجة، أن الحضور الكولونيالي متجاذب على الدوام، منشطر بين مظهره الذي يظهر به على أنه أصيل ومرجعي موثوق وبين الإفصاح عنه على أنه ضربٌ من التكرار والاختلاف. فهو عبارة عن تفارق يُنْتَج في فعل النطق كإفصاحٍ كولونيالي نوعي عن موقعَي الخطاب الكولونيالي والقوة الكولونيالية غير المتناسبين: المشهد الكولونيالي بوصفه ابتداعاً للتاريخية، والتسيّد، والمحاكاة أو بوصفه "المشهد الآخر"، مشهد الـ ***Entstellung***، الانزياح، والاستيهام، والدفاع عن النفس، ونوعاً من النصية "المفتوحة". ومثل هذا الإبداء للاختلاف يُنْتِجُ نمطاً من السلطة متوتراً ومتصارعاً (لا متناحراً). وتتضح مفاعيله التمييزية في تلك الذوات المنشطرة التي تصورها الصورة النمطية ـ الزنجي القرد، والذكر الآسيوي المخنّث ـ وهي ذوات تثبّت الهوية على نحوٍ متجاذب بوصفها استيهام الاختلاف[14]. وأن ندرك ***différance*** الحضور الكولونيالي يعني أن ندرك أنَّ النصّ الكولونيالي يشغل ذلك الفضاء من النقش المزدوج الذي كرّسه ـ لا بل حفره ـ جاك ديريدا:

> كلما عمدتْ كتابةٌ إلى وضع علامتها وعادتْ في الوقت ذاته لتمحو تلك العلامة بجرّةِ قلمٍ ليست محسومة... فإنَّ [هذه] العلامة المزدوجة تفلت من

(*) التنقيح الثانوي، secondary revision ، مصطلح فرويدي يشير إلى إحدى آليات عمل الحلم التي تعمد إلى تعديل هذا الأخير بغية تقديمه على شكل سيناريو متماسك ومفهوم نسبياً، فتعمل على نزع المظهر اللامعقول واللاتماسك من الحلم، وتسدّ ثغراته، وتجري تعديلاً جزئياً أو كلياً لعناصره من خلال الغربلة والضمّ في محاولة لخلق شيء شبيه بحلم اليقظة. ويوصف هذا التنقيح بأنه ثانوي لأنه يشكّل خطوة ثانية في عمل الحلم، فينصبّ على منتجات تمّ تنقيحها بواسطة الآليات الأخرى (التكثيف، الإزاحة، التصوير...)

علاقتها بالحقيقة أو من سلطة هذه الأخيرة: فهي لا تقلبها رأساً على عقب بل تنقشها ضمن لعبها كواحدة من وظائفها أو أجزائها. وهذا الانزياح لا يقع، ولم يسبق له أن وقع بوصفه حَدَثاً. وهو لا يشغل مكاناً بسيطاً. لا يقع في الكتابة. هذا الانخلاع عن المكان (هو ما) يُكْتَبُ/يَنكَتِبُ). (D, P.193)

كيف يمكن لسؤال السلطة، سؤال قوة وحضور ما هو إنجليزي، أن يُطرح في الفرجات الخلالية أو البينية لنقشٍ مزدوج؟ لستُ أرغبُ في أن أستبدل أسطورة مثالية (الكتاب الإنجليزي الاستعاري) بأسطورة تاريخية (مشروع المدنية الإنجليزية الاستعماري). فمثل هذه القراءة الاختزالية تُنْكِرُ ما هو واضح من أنَّ تمثيل السلطة الكولونيالية لا يتوقّف على رمز شامل للهوية الإنجليزية بقدر ما يتوقف على إنتاجيتها بوصفها دالولاً من دواليل الاختلاف. ثمّ إنَّ استخدامي للـ "إنجليزي" فيه شفافية الإحالة أو المرجع الذي يسجّل حضوراً واضحاً معيناً: فالكتاب المقدس الذي تُرْجِمَ إلى الهندوسية، ودُرِّسَ على يد معلمين ألمان أو محليين، يظلُّ الكتاب الإنجليزي؛ كما أنّ *émigré* بولوني، متأثّر تأثّراً عميقاً بغوستاف فلوبير، ويكتب عن إفريقيا، ينتج عملاً كلاسيكياً إنجليزياً(*). فماذا عن مثل هذه السيرورة من الوضوح والإدراك التي لا تخفق أبداً في أن تكون اعترافاً أكيداً دون أن تكفّ عن كونها "مباعدة(**) بين الرغبة والتحقّق، بين خلود الذِّكْر واستعادته... محيطاً لا علاقة له بمركز" (D, P, 212)؟

يقتضي هذا السؤال افتراقاً عن غايات ديريدا في مقالته "الجلسة المزدوجة"؛ أي ابتعاداً عن تقلّبات التأويل في فعل القراءة المحاكاتي باتجاه السؤال عن مفاعيل القوة،

(*) واضح أنّ المقصود هنا هو جوزيف كونراد، مُبْدِع **قلب الظلام**، إذْ أنّه بولوني الأصل وهاجر إلى إنجلترا.

(**) المباعدة، Spacing ، عند دريدا، تأتي بمعنى التقطيع، والتفضية، والانفساح، والفواصل. على النحو الذي تتم فيه المباعدة بين الحروف الكتابية والأصوات من خلال الفراغات والفواصل والمسافات والتنقيطات المرئية وغير المرئية. بمعنى أنّ المباعدة هي نوع من عملية المَفْصَلة، نوع من الترتيب والتوزيع للمساحات والأمكنة. وهي نتاج سلبي وإيجابي للمسافات التي لا يمكن بدونها للوحدات أو المصطلحات، الخ أن تقوم بشيء أو تدلّ على شيء. وفي حين يرى فوكو أن النصّ يخلق "مباعدةً تغيب فيها الذات الكاتبة باستمرار"، يرى دريدا أن المباعدة هي الكتابة ذاتها، وهي تالياً أساس النصّ ذاته، ولأنها كذلك فهي صيرورة غياب الذات وصيرورة لا وعيها.

ونقش استراتيجيات التفريد والسيطرة في تلك "الممارسات المولدة للانقسام" التي تبني الفضاء الكولونيالي. وهذا الافتراق عن ديريدا هو عودة أيضاً إلى تلك اللحظات في مقالته حين يعترف بأن إشكالية "الحضور" هي صفة معينة من صفات الشفافية الخطابية التي يصفها بأنها "إنتاج مفاعيل الواقع **لا أكثر ولا أقل**"، أو بأنها "مفعول المحتوى" أو العلاقة الإشكالية بين "وسيط الكتابة وتحديد كل وحدة نصية". غير أن ديريدا، في الحيل وضروب التوبيخ الغنية التي يكشف من خلالها "ما للحاضر من مظهر زائف"، يخفقُ في فكّ أختام تلك المنظومة النوعية والمحددة التي هي منظومة **التوجّه** (وليس المرجع) والتي يدلُّ عليها "مفعول المحتوى" .(D, PP. 173-85) والحال، أنَّ استراتيجية التوجّه - **الحضور المباشر** لما هو إنجليزي - هي تحديداً ما يَشْغَل أسئلة السلطة التي أريد أن أطرحها. فحين تشير استعارات الحضور البصرية إلى السيرورة التي يتثبّت من خلالها المحتوى بوصفه "مفعولاً من مفاعيل الحاضر"، لا يكون ما نواجهه وفرةً أو كمالاً بل تحديقة القوة المبنيّة التي تمثّل السلطةُ غايتَها، وتكون "ذواتها" ذواتاً تاريخية.

يبني مفعول الواقع نمطاً من التوجه يُنْتِجُ فيه اكتمالُ المعنى وتمامه لحظةَ الشفافية الخطابية. وهذه الأخيرة هي اللحظة التي يبدو فيها، "تحت ما للحاضر من مظهر زائف"، أنَّ الدلالي يتغلب على النحوي، والمدلول على الدال. غير أن الشفّاف، بخلاف ما تراه الأرثوذكسية الطليعية السائدة، ليس مجرد انتصار للأَسْر "الخيالي" للذات في سرد واقعي ولا مجرد استجواب دقيق للفرد من قبل الإيديولوجيا. وهو ليس اقتراحاً لا يمكنك أن ترفضه على نحو إيجابي. ولعل من الأفضل وصفه، كما أقترح، بأنه شكل من disposal تلك الدواليل الخطابية التي تشير إلى الحضور / الحاضر ضمن الاستراتيجيات التي تُفْصِحُ عن سلسلة المعاني المتراوحة بين dispose وdisposition(*).

فالشفافية هي فِعلُ توزيعٍ وترتيبٍ للفضاءات، والمواقع، والمعارف المتباينة

(*) تأتي كلمة disposal بمعنى الترتيب، والتنظيم، والتدبّر والتصرف. أما dispose فتأتي بمعنى تقدير وتقرير مصير شيء ما على نحو نهائي وأيضاً بمعنى الترتيب والتنظيم، والتصرف بالشيء والتخلّص منه. في حين تأتي disposition بمعنى الميل والنزعة والمزاج. وسوف تتضح المعاني التي يستخدم بها بابا هذه الكلمات فيما يلي من هذا الفصل.

المرتبط بعضها ببعضها الآخر، تبعاً لمعنى للنظام والترتيب قائم على التمييز والتفرقة، وليس متأصّلاً أو جوهرياً. وهذا ما يُنتِجُ تنظيماً للفضاءات والأمكنة يكون مخصَّصاً ومحدَّداً على نحوِ مرجعيّ مسبق؛ حيث يضع المُخَاطَبين أو من يتمّ التوجّه إليهم في الإطار أو الشرط الملائم لفعلٍ أو نتيجةٍ ما. ومثل هذا النمط من الحكم يتوجّه إلى شكل من التصرف أو السلوك يروغ أو يوارب بين معنى الـ disposal، بوصفه إضفاءً لإطار مرجعيّ، ومعنى الـ disposition، بوصفه ميلاً ذهنياً، إطاراً للعقل. ومثل هذه المراوغة أو المواربة لا تتيح تكافؤاً بين موقعي الـ disposal ولا تتيح انقسامهما إلى ذات/ آخر، ذات/ موضوع. فالشفافية تحقق مفعول السلطة في الحاضر (وتحقق حضوراً مرجعياً موثوقاً) من خلال سيرورة مشابهة لما يصفه فوكو بأنه "مفعول وضع اللمسات الأخيرة، فيما يتعلق بغاية ما"، دون نسبتها بالضرورة إلى ذاتٍ تضع قانوناً للمنع والحظر، إفعل أو لا تفعل[15].

إن مكان الاختلاف والآخرية، أو فضاء التنازع، ضمن منظومة الـ disposal التي اقترحْتها، ليس بالمكان الخارجي تماماً ولا بالمكان المعارض دون هوادة. إنما هو ضغط، وحضور، لا يني يعمل، وإنْ يكن بصورة غير متكافئة، على طول حدود التسلّط، أي على السطح بين ما دعوته بالـdisposal ـ بوصفه ـ إضفاءً ومنحاً والـ disposition ـ بوصفه ـ ميلاً ونزوعاً. فحدود الاختلاف متوترة، متحولة، منشطرة، أشبه بتوصيف فرويد لمنظومة الوعي التي تحتل موقعاً في فضاءٍ يقع على الحدّ بين الخارج والداخل، ويكون سطحاً للحماية، والتلقي، والإسقاط[16]. ولعب القوة الذي يلعبه الحضور يضيع إذا ما عوملت شفافيته بسذاجة على أنها حنين إلى وفرة أو كمالٍ ينبغي أن يُلْقَى على نحو متكرر في الهاوية ـ mise en abîme ـ التي تولد منها رغبته. ومثل هذه الفوضوية التنظيرية لا تستطيع أن تتدخّل في فضاء السلطة المتوترة حيث يكون

> الحقيقي والزائف مفعولين منفصلين ونوعيين من مفاعيل القوة مرتبطين بالحقيقي، بما يُفْهَم منه أيضاً أن الأمر ليس أمر معركة "لمصلحة" الحقيقة، بل أمر معركة حول مكانة الحقيقة والدور الاقتصادي والسياسي الذي تلعبه[17].

والحال، أن التدخّل في هذه المعركة من أجل مكانة الحقيقة هو على وجه التحديد

ما يغدو حاسماً لتفحّص **حضور** الكتاب الإنجليزي. فهو ذلك **السطح** الذي يؤمّن استقرار الفضاء الكولونيالي المتوتر؛ وهو **مظهره** الذي ينظّم التجاذب بين الأصل **والانزياح**، والضبط والرغبة، والمحاكاة والتكرار.

وعلى الرغم من المظاهر، إلا أنّ نصّ الشفافية ينقش ضرباً من الرؤية المزدوجة: حيث لا يظهر حقل "الحقيقي" كدالول واضح من دواليل السلطة إلا بعد الانقسام النظامي والمُزِيْح بين الحقيقي والزائف. ومن وجهة النظر هذه، فإنّ "الشفافية" الخطابية تُقْرأ على أفضل وجه بالمعنى الفوتوغرافي الذي تكون فيه شفافيةٌ ما صورةً سالبة أيضاً وعلى الدوام، كيما تُعَالَجَ وتتجّه إلى الوضوح عبر تقنيات القلب، والتكبير، والإضاءة، والتحرير، والإسقاط، فلا تكون مصدراً للضوء بل لجوءاً إليه. ومثل هذا الإتيان إلى الضوء هو مسألة تأمين للوضوح بوصفه مقدرة، واستراتيجية، وفاعلية.

وهذه المسألة هي ما يصل بنا إلى تجاذب حضور السلطة، هذا التجاذب الذي يكون واضحاً على نحو خاص في إفصاحه الكولونيالي. ذلك أنه إذا ما كانت الشفافية تدلُّ على انغلاقِ خطابي ـ قَصْد، صورة، مؤلِّف ـ فإنها تفعل ذلك من خلال انفتاح وانكشاف **قواعد الإدراك والمعرفة** الخاصة بها؛ تلك النصوص الاجتماعية التي تتميز بمنطق إبستيمي، متمركز إثنياً، وقوموي يؤمّن تماسكه من خلال توجّه السلطة بوصفها "الحاضر"، صوت الحداثة. فالاعتراف بالسلطة يتوقّف على الوضوح المباشر ـ دون توسّط ـ الذي يَسِمُ قواعد إدراكها ومعرفتها بوصفها مرجع الضرورة التاريخية الذي لا سبيل إلى الخطأ فيه. وفي فضاء التمثيل الكولونيالي المنقوش على نحو مزدوج حيث يكون حضور السلطة ـ الكتاب الإنجليزي ـ مسألةً تتعلق أيضاً بتكرار هذا الحضور وانزياحه، وحيث تكون الشفافية techné، فإن الوضوح المباشر الذي يَسِمُ نظام الإدراك والمعرفة هذا تتمُّ مقاومته. والمقاومة ليست بالضرورة فعلاً معارضاً ذا قصدٍ سياسي، ولا هي النفي أو الإقصاء البسيط لـ "محتوى" ثقافة أخرى، كما فُهِمَ الاختلاف فيما مضى. إنما المقاومة مفعولٌ من مفاعيل تجاذب يُنْتَجُ ضمن قواعد الإدراك والمعرفة الخاصة بالخطابات المسيطرة عند إفصاحها عن دواليل الاختلاف الثقافي وإعادة إدراجها لها ضمن علاقات القوة الكولونيالية المتباينة؛ ضمن التراتبية، والمعيارية، والتهميش وهلمجرا. ذلك أن السيطرة الكولونيالية تتحقق عبر سيرورة من الإنكار تُنْكِرُ عماء تدخّلها بوصفه ***Entstellung***، كما تُنْكِرُ حضورها الاقتلاعي كيما تحافظ على

سلطة هويتها في سرديات النزعة التطورية التاريخية والسياسية، تلك السرديات التي تتسم بأنها سرديات غائية.

بيد أنّ ممارسة السلطة الاستعمارية تقتضي إنتاج ضروبٍ من التباين، والتفريد، ومفاعيل الهوية يمكن من خلالها للممارسات التمييزية أن تحدّد الشعب الخاضع الموصوم بعلامة القوة الواضحة والشفافة. ومثل هذا النمط من الإخضاع يختلف عما يصفه فوكو بـ "القوة عبر الشفافية": عهد ذلك الرأي، الذي ساد بعد أواخر القرن الثامن عشر، والذي لم يكن بمقدوره احتمال مناطق الظلام والذي سعى إلى ممارسة القوة عبر واقعة بسيطة مفادها أن الأشياء لا تُعْرَف والبشر لا يُرَوْن إلا بتحديقة مباشرة، جامعة[18]. فما يميز ممارسة القوة الكولونيالية تمييزاً جذرياً هو عدم ملاءمة الافتراض التنويري عن الحالة الجمعية والعين التي تراها. فعند جيريمي بنتام (وكما يشير ميشيل بيرو)، تمثّل الجماعة الصغيرة المجتمع ككل؛ فالجزء هو الكل أصلاً[19]. أما السلطة الكولونيالية فتتطلب أنماطاً من التمييز (الثقافي، العرقي، الإداري) لا تسمح بافتراض ثابت وموحَّد عن الجماعة، فالـ "جزء" (الذي ينبغي أن يكون الجسم الاستعماري الغريب) يجب أن يمثّل الـ "كل" (البلد المستعمَر)،إلا أن حقّ التمثيل يكون قائماً على اختلافه الجذري. ومثل هذا التفكير المزدوج لم يَغْدُ قابلاً للحياة إلا من خلال استراتيجية الإنكار التي وصفتها للتو، والتي تتطلب نظريةً في "تهجين" الخطاب والقوة هي نظريةٌ تجاهلها المنظّرون الذين انخرطوا في المعركة من أجل "القوة" لكنهم لم يفعلوا ذلك إلا بوصفهم من دعاة مذهب الصفاء والنقاء فيما يخصّ الاختلاف.

وعلى سبيل المثال، فإن المفاعيل التمييزية لخطاب الكولونيالية الثقافية لا تشير ببساطة أو فقط إلى "شخصٍ" أو إلى صراعِ قوةٍ دياليكتيكي بين الذات والآخر، أو إلى ضربٍ من التمييز بين الثقافة الأم والثقافات الغريبة. ذلك أن إحالة التمييز، التي تُنْتَج من خلال استراتيجيةٍ من الإنكار، هي على الدوام إلى سيرورةٍ من الانشطار كشرطٍ للإخضاع: تمييز بين الثقافة الأم وأنغالها أو أولادها الزنا، بين الذات ونظرائها، حيث لا يكون أثر ما تمَّ إنكاره مكبوتاً بل يتكرر بوصفه شيئاً **مختلفاً**؛ طفرةً، أو شيئاً هجيناً. وهذه القوة الجزئية والمزدوجة التي تتجاوز المحاكاتي ولكنها دون الرمزي، هي التي تزرع الاضطراب في وضوح الحضور الكولونيالي وتجعل إدراك سلطته ومعرفتها أمراً إشكالياً. فلكي يكون الحضور الكولونيالي حضوراً مرجعياً موثوقاً، لابدَّ لقواعد إدراكه

ومعرفته من أن تعكس معرفةً أو رأياً إجماعيين، ولكي تكون هذه القواعد قويةً وفعّالة، لابدَّ من أن تتوصّل إلى تمثيل موضوعات التمييز المتطرفة التي تقع أبعد من نطاق سلطتها وفهمها. والنتيجة هي أنه إذا كانت الإحالة الموحَّدة (والجوهرانية) إلى العرق، أو الأمة، أو التراث الثقافي أساسية في الحفاظ على حضور السلطة كمفعول محاكاتي مباشر، فإنَّ مثل هذه الجوهرانية لابدَّ من تخطّيها في الإفصاح عن الهويات التمييزية، "التفريقية". (يمكن للقارئ أن يجد سجالاً متعلقاً بهذا السجال في توصيف البيداغوجي والأدائي في الفصل الثامن من هذا الكتاب).

والحال، أن توضيح مثل هذا "التخطّي" لا يقتصر على الاحتفاء بقوة الدال المولّدة للمتعة. فالهجنة هي دالول إنتاجية القوة الكولونيالية، دالول قواها المتبدلة وثوابتها؛ فهي اسم القلب الاستراتيجي لسيرورة السيطرة من خلال الإنكار (أي، إنتاج هويات تمييزية تضمن الهوية الأصلية و "النقية" للسلطة). والهجنة إعادة تقويم لافتراضِ الهويةِ الكولونياليةِ عبر تكرار مفاعيل الهوية التمييزية. وهي تبدي التشوّه والانزياح الضروريين لجميع مواقع التمييز والسيطرة. كما تنزع استقرار الحاجات المحاكاتية أو النرجسية لدى القوة الكولونيالية لكنها تعيد إدراج تعييناتها في استراتيجيات الهدم التي تردُّ تحديقة الخاضع للتمييز إلى عين القوة. ذلك أنّ الهجين الكولونيالي هو الإفصاح عن الفضاء المتجاذب حيث تُؤَدّى شعيرة القوة على موقع الرغبة، جاعلةً موضوعاتها منضبطة ومشتتة في آنٍ معاً، أو جاعلةً منها، بحسب استعارتي المختلطة، نوعاً من الشفافية السالبة.

وإذا ما كانت المفاعيل التمييزية تمكّن السلطات من إبقاءِ عينٍ على هذه المفاعيل ذاتها، فإن اختلاف هذه المفاعيل المتكاثر يروغ من تلك العين، ويهرب من تلك المراقبة. ولعل من الممكن التعرّف على أولئك الخاضعين للتمييز في التوّ واللحظة، غير أنهم يفرضون بدورهم نوعاً من إعادة التعرّف على ما تتّسم به السلطة من مباشرةٍ وإفصاح، وهذا مفعولٌ مولِّدٌ للاضطراب شائعٌ في الحيرة والتردد المتكررين اللذين يحلاّن بالخطاب الاستعماري حين يتأمل ذواته الخاضعة للتمييز: غموض الصينيين، شعائر الهنود **التي لا يمكن الكلام عنها**، عادات الهوتنتوت **التي تفوق الوصف**. وليس الأمر أن صوت السلطة تعوزه الكلمات. بل الأمر، بالأحرى، أن الخطاب الكولونيالي قد بلغ ذلك الحدّ الذي يتكشّف عنده **حضور القوة**، وقد واجهته هجنة موضوعاته،

بوصفه شيئاً مغايراً لما تؤكّده قواعد إدراكه ومعرفته.

فإذا ما نظرنا إلى مفعول القوة الكولونيالية على أنه إنتاجٌ للتهجين لا على أنه الأوامر الزاعقة التي تطلقها السلطة الاستعمارية أو القمع الصامت للتراث المحلي، نجد أن تغيّراً مهماً يطرأ على المنظور. فالتجاذب القائم عند منبع الخطابات التقليدية عن السلطة يفسح في المجال لشكلٍ من الهدم، مؤسَّسٍ على عدم الحسم الذي يحوّل الشروط الخطابية للسيطرة إلى أسس للتدخّل. وفي الحكمة الأكاديمية التقليدية أنَّ حضور السلطة يتأسّس على نحوٍ ملائم عبر عدم ممارسة الأحكام الخاصة واستبعاد العقول المناوئة للعقل المرجعي السلطوي. غير أن إدراك السلطة ومعرفتها يتطلّب تأكيداً لشرعية مصدرها يكون ظاهراً على نحوٍ مباشر، بل على نحو بَدَهيّ - "إن في سيمائك ما يدفعني لأن أدعوك سيداً بكل سرور" - كما يكون محلَّ قناعةٍ مشتركة وشائعة (قواعد الإدراك والمعرفة). أما ما يظلّ دونما اعتراف فهو تناقضُ مثل هذه الحاجة إلى التأكيد والبرهان وما ينجم عن ذلك من تجاذب لمواقع السلطة. فإذا ما كان قبول السلطة يقصي تقويم محتوى أيّ تلفّظ، كما يقول ستيفن لوكِس بحقّ، وإذا ما كان مصدرها، الذي ينبغي الاعتراف به، ينكرُ كلاً من العقول المناوئة والأحكام الشخصية، فهل يمكن حينئذٍ لـ "دواليل" السلطة أو "علاماتها" أن تكون أكثر من ضروبٍ من الحضور "الفارغ" لوسائل وأدوات استراتيجية[20]؟ وهل يقتضي ذلك أن تقلّ فعاليتها؟ جوابنا هو أن فعاليتها لا تقلّ وإنما يختلف شكلها.

يكشف توم نايرن عن تجاذبٍ أساسي بين رموز الإمبريالية الإنجليزية التي لا تحتمل أن "تبدو كونية وشاملة" وبين "كلّيةٍ تبدو عبر العقل الإمبريالي الإنجليزي بآلاف الأشكال: في نيكروفيليا(*) رايدر هاغَرْد، في لحظات الشكّ القاتمة لدى كبلنغ، في الحقيقة الكونية القاتمة لكهوف مارابار لدى فورستر" [21]. ويفسّر نايرن هذا "الهذيان الإمبريالي" بأنه عدم التناسب بين البلاغة المتباهية لدى الإمبريالية الإنجليزية والوضع الاقتصادي السياسي الفعلي لإنجلترا أواخر العهد الفيكتوري. غير أن ما أودُّ الإشارة إليه هو أن هذه اللحظات الحاسمة في الأدب الإنجليزي ليست مجرد أزمات من صنع

(*) النيكروفيليا، necrophilia ، التعلّق بالجثث والموتى والاتصال بهم لدرجة يمكن أن تبلغ حدّ الهيام.

إنجلترا الخاص. فهي أيضاً دواليل تاريخ متفاصل، تغريبٌ للكتاب الإنجليزي. وهي تَسِمُ اضطراب تمثيلاته المرجعية الموثوقة من خلال قوى العرق، والجنس، والعنف الغريبة، ومن خلال الاختلافات الثقافية بل والمناخية التي تبزغ في الخطاب الكولونيالي بوصفها النصوص المختلطة والمنشطرة للهجنة. فإذا ما قُرِأ ظاهر الكتاب الإنجليزي على أنّه إنتاجٌ للهجنة الكولونيالية، فإنه سيكفّ عن كونه مجرد سلطة أوامرية. فهو يولّد سلسلة من أسئلة السلطة التي لا بدَّ أن تبدو، في تكراري النغل، مألوفةً على نحوٍ غريب:

هل كانت شارة ـ زينة ـ تعويذة ـ فعل استعطاف؟ هل كانت مرتبطة بأية فكرة؟ لقد بَدَتْ مخيفة في هذا العنق الأسود من الغابات، تلك المزقة من الكتابة البيضاء القادمة من وراء البحار.

آمل أن أكون قد أفلحت في تمثيلِ ضربٍ من الاختلاف الكولونيالي، من خلال تكرار سيناريو الكتاب الإنجليزي: فمعول الارتياب أو عدم اليقين هو ما ينزل بخطاب القوة، وهو ارتيابٌ أو انعدامٌ لليقين يُغَرِّب ما للسلطة "القومية" الإنجليزية من رمزٍ مألوفٍ ويبزغ من تملّكها الكولونيالي بوصفه دالولاً على اختلافها. أما الهجنة فهي اسم هذا الانزياح للقيمة من الرمز إلى الدالول، هذا الانزياح الذي يجعل الخطاب المسيطر ينشطر على طول محور قوته كيما يكونَ تمثيلياً، ومرجعياً موثوقاً. والهجنة تمثل ذلك "التحوّل" المتجاذب للذات الخاضعة للتمييز إلى موضوع مرعب، وفادح من موضوعات التصنيف البارانويّ؛ "تحوّلها" إلى مساءلةٍ مقلقةٍ لصور السلطة وضروب حضورها.

لكي نلتقط تجاذب الهجنة، لا بدَّ من التمييز بينها وبين حالةٍ من القلب الذي يشير إلى أنّ ما هو أصلي ليس، في حقيقته، سوى "مفعول من المفاعيل". فالهجنة ليس لديها أيّ منظور من منظورات العمق أو الحقيقة كيما تقدّمه: ليست حدّاً ثالثاً يحلّ التوتر بين ثقافتين، أو بين مشهديّ الكتاب، في نوعٍ من لعب "الإدراك أو المعرفة" الديالكتيكي. والانزياح من الرمز إلى الدالول يخلق أزمةً في أيّ مفهوم للسلطة قائمٍ على منظومة من منظومات الإدراك أو المعرفة: فالمرآوية الكولونيالية، المنقوشة على نحوٍ مزدوج، لا تُنْتِجُ مرآةً تدركُ فيها الذاتُ ذاتَها، وإنما هي على الدوام تلك الشاشة المنشطرة بين الذات وازدواجها، الهجين.

والحال، أن هذه الاستعارات مهمة جداً، لأنها تشير إلى أن الهجنة الكولونيالية ليست مشكلة جينالوجيا أو هوية بين ثقافتين مختلفتين بحيث يمكن حلّها باعتبارها قضية نسبيةٍ ثقافية. الهجنة إشكاليةُ تمثيلٍ وتفريدٍ كولونياليين تقلب مفاعيل الإنكار الاستعماري بحيث تُدْخِلُ المعارف الأخرى "المُنْكَرَة" على الخطاب المسيطر وتُغَرِّب أساسَ سلطته، ألا وهو قواعد الإدراك أو المعرفة الخاصة به. ولا بدَّ من التأكيد، من جديد، على أنَّ ما يعود ليغدو مُعْتَرَفَاً به كضربٍ من السلطات المضادة لا يقتصر على محتوى المعارف المُنْكَرَة (سواء كانت أشكالاً من الآخرية الثقافية أو تقاليد الغدر الاستعماري). ولحلِّ الصراعات بين السلطات، فإنّ الخطاب المدني يظلّ محتفظاً على الدوام بإجراءاته القضائية، وما يكون مُغَرَّباً على نحوٍ لا دواء له في حضور الهجين - في إعادة تقويم رمز السلطة القومية بوصفه دالولاً للاختلاف الثقافي - هو أنَّ اختلاف الثقافات لا يعود من الممكن تحديده أو تقويمه على أنّه من موضوعات التأمل الأبستمولوجي أو الأخلاقي: فأمر الاختلافات الثقافية لا يقتصر على مجرد وجودها هناك مما يسمح برؤيتها وتملّكها.

فالهجنة تقلب سيرورة الإنكار الرسمية وتعكسها بحيث يغدو الانخلاع العنيف الذي يمارسه فعل الاستعمار شرطاً للخطاب الكولونيالي. وبذا لا يعود حضور السلطة الاستعمارية واضحاً مباشرةً؛ وتكفّ تعيّناته التمييزية عن أن يكون لها إحالتها المرجعية الموثوقة إلى أكل اللحوم الآدمية في هذه الثقافة أو إلى الغدر والخيانة لدى ذلك الشعب. ويغدو من الممكن الآن تحديد "الثقافي" بوصفه إفصاحاً عن الانزياح والانخلاع، وبأنّه تدبّرٌ وتنظيمٌ للقوة، شفافيةٌ سالبةٌ تُبْنى بصورة متوترة على الحدود بين إطار الإحالة أو المرجع / إطار العقل. ومن الحاسم أن نتذكّر بهذا الصدد أن البناء الكولونيالي للثقافي (موقع الرسالة الحضارية) من خلال سيرورة من الإنكار يكون موثوقاً بقدر ما يُبْنَى حول تجاذب الانشطار، والإنكار، والتكرار؛ هذه الاستراتيجيات الدفاعية التي تجنّد الثقافة وتزجُّ بها بوصفها استراتيجيةً شبه حربية مفتوحة النسيج تهدف إلى خلق "توتر مستمر أكثر مما تهدف إلى اختفاء الثقافة الموجودة سابقاً بصورة كلية" [22].

والحال، أن النظر إلى الثقافي لا بوصفه مصدر الصراع ـ ثقافات مختلفة ـ بل بوصفه المفعول الناجم عن الممارسات التمييزية ـ إنتاج التباين الثقافي بوصفه دواليل سلطة ـ إنما يغيّر قيمته وقواعد إدراكه ومعرفته. فالهجنة تتدخل في ممارسة السلطة لا

لكي تشير وحسب إلى استحالة هويتها. وإنما لكي تمثّل أيضاً عدم قابلية التنبؤ بحضورها. فالكتاب يحتفظ بحضوره، إلاّ أنه يكفّ عن كونه تمثيلاً لجوهر؛ فهو الآن حضور جزئي، وسيلة (استراتيجية) في تورّط كولونيالي نوعي، تابع أو ملحق من توابع السلطة وملحقاتها.

ولعلّ أفضل وجه لوصف سيرورة الهجنة التجزيئية هذه هو وصفها بأنها كناية الحضور. فهي تشاطر ذلك التبصر النفيس الذي عبّر عنه سيغموند فرويد فيما يخصّ استراتيجية الإنكار إذ رأى فيها استمراراً للحاجة النرجسية في الإقرار بالاختلاف[23]. غير أنّ هذا لا يكون إلا مقابل ثمن، لأن وجود معرفتين متناقضتين (قناعات متعددة) يشطر الأنا[*] (أو الخطاب) إلى موقفين نفسيين، وإلى شكلين من أشكال المعرفة، حيال العالم الخارجي. وأول هذين الموقفين يأخذ الواقع بالحسبان في حين أن الثاني يستبدل بالواقع نتاجاً من نتاجات الرغبة. واللافت هو أنّ هاتين الغايتين المتناقضتين تمثّلان على الدوام "جزئية" من جزئيات بناء الموضوع الفيتشي، الذي يقف كبديل للفالوس[**] وعلامة على غيابه في آنٍ معاً. غير أن ثمة فارقاً بين الفيتشية والهجنة. فالفيتش يرتكس للتغيّر في قيمة الفالوس بالتثبّت على موضوعٍ سابقٍ على إدراك

(*) انشطار الأنا، splitting of the ego، مصطلح تحليلي نفسي يستند إليه هومي بابا كثيراً في كتابه هذا. وهو عند فرويد يدلّ على ظاهرة خاصة جداً يراها فاعلة في الذهان والفيتشية على وجه التحديد. حيث يتواجد ضمن الأنا، موقفان نفسيان تجاه الواقع الخارجي باعتباره العقبة التي تعرقل مطلباً نزوياً معيناً: يأخذ أحد الموقفين الواقع بعين الاعتبار، بينما ينفي الموقف الآخر هذا الواقع مستبدلاً إيّاه بأحد منتجات الرغبة. ويستمر هذان الموقفان جنباً إلى جنب دون أن يمارسا أي تأثير متبادل واحدهما على الآخر. والانشطار، تبعاً لفرويد، هو نتيجة للصراع. وقد سبق أن أوضحنا في هامش سابق عن الفيتشية كيف يتواجد هذان الموقفان المتناقضان ضمن الأنا في وقتٍ واحد.

(*) الفالوس أو القضيب، phallus ، هو ذلك التصور المجازي للعضو الذكري في الحضارة اليونانية اللاتينية. وهو في التحليل النفسي الوظيفة الرمزية التي يقوم بها العضو الذكري في الجدلية التي تقوم بين أركان الذات، وكذلك في جدلية العلاقة بين الذات والآخر. أما مصطلح العضو الذكري فيُخَصَّص إجمالاً للدلالة على ذلك العضو في واقعيته التشريحية. ومن المعروف أن لاكان حاول أن يعيد مَحْوَرة النظرية التحليلية النفسية حول فكرة الفالوس باعتباره "دالّ الرغبة". وتتمثّل عقدة أوديب كما حاول لاكان إعادة صياغتها في جدلية بديلاها هما: أن تكون الفالوس أو لا تكون، أن تمتلك الفالوس أو لا تمتلكه.

الاختلاف، موضوع قادر على أن يعوّض مجازياً عن حضور الاختلاف بينما هو يبديه ويسجّله. فما دام الموضوع يُنجِزُ الطقسَ الفيتشي، فإنَّ بمقدوره أن يبدو مثل أيّ شيء (أو لا شيء!).

أما الموضوع الهجين، من جهة أخرى، فيحافظ على الشبه الفعلي بالرمز المرجعي لكنه يعيد تقويم حضوره بمقاومته له بوصفه دالاً للـ ***Entstellung***، **بعد تدخّل الاختلاف**. والحال، أنّ في قدرة كناية الحضور الغريبة هذه أن تزرع الاضطراب على هذا النحو في البناء المنهجي (والنظامي) للمعارف التمييزية بحيث يغدو الثقافي، مّا إنْ يُدْرَكْ على أنه أداة السلطة، غيرَ قابلٍ للإدراك عملياً. فالثقافة، بوصفها فضاءً كولونيالياً للتدخّل والتوتر، وبوصفها أثر انزياح الرمز إلى الدالول، يمكن أن تتحول من خلال رغبة الهجنة الجزئية وغير القابلة للتنبؤ بها. ومعارف السلطة الثقافية، إذْ تُحْرَم من حضورها الكامل، يمكن أن تتمفصل مع أشكالٍ من المعارف "المحلية" أو أن تتواجه مع تلك الذوات الخاضعة للتمييز التي ينبغي عليها أن تحكمها لكنها لم تعد قادرة على أن تمثّلها. وهذا ما يمكن أن يفضي، كما هو الحال بالنسبة للمحليين خارج دلهي، إلى أسئلة تتعلق بالسلطة لا تستطيع السلطات ـ بما فيها **الكتاب المقدس** ـ أن تجيب عنها. ومثل هذه السيرورة ليست تفكيكاً لمنظومة ثقافية من هوامش معضلتها ولا هي، كما في مقالة ديريدا "الجلسة المزدوجة" بالممثّل المحاكي الذي يتعقّب المحاكاة وينتابها كما الشبح. فإبداء الهجنة ـ أو "تناسخها" الخاص ـ يُرْهِبُ السلطةَ **بخدعةِ** الإدراك أو المعرفة، وبتنكّره، وسخريته.

تعمد مثل هذه القراءة لهجنةِ السلطة الكولونيالية إلى نزع استقرار الحاجة التي تتخايل عند مركز أسطورة الأصل الخاصة بالقوة الاستعمارية نزعاً عميقاً. إنها الحاجة إلى أن يكون الفضاء الذي تشغله بلا حدود، وأن يكون واقعها **متوافقاً** مع ظهورِ سردٍ وتاريخٍ إمبرياليين، وان يكون خطابها **غير حواري**، ونطقها **موحَّداً**، غَيْرَ مَوْسُومٍ بأثر الاختلاف. وهي حاجةٌ يمكن أن نتبينها في سلسلة من الخطابات "المدنية" الغربية التبريرية حيث يغلب أن يُغَرِّبَ حضورُ "المستعمَرة" لغةَ الحرية التي تتكلم بها ويكشف مفاهيمها الكونية عن العمل والملكية بوصفها ممارسات إيديولوجية وتكنولوجية ما بعد تنويرية خاصة. خذوا، مثلاً، فكرة لوك عن قَفْر كارولينا ـ "هكذا في البدء كان العالم كله أميركا" ـ أو الشعار الذي يضعه مونتسيكو للحياة والعمل المتلافين والفوضويين في

المجتمعات الاستبدادية ـ "حين يرغب همج لويزيانا بالثمرة، فإنهم يقطعون الشجرة من جذورها، ويجمعون الثمار" ـ أو قناعة غرانت باستحالة القانون والتاريخ في الهند المسلمة والهندوسية ـ "حيث الخيانات والثورات متواصلة؛ ومن خلالها غالباً ما يتبادل الوقح والذليل الأمكنة" ـ أو الأسطورة الصهيونية المعاصرة عن إهمال فلسطين، "عن منطقة كاملة لا يُنْتَفَع بها، ولا تُقَدَّر حقَّ قَدْرِها، ويُسَاء فهمها أساساً... وينبغي جعلها نافعة، ومُقَدَّرَة، ومفهومة"، كما يقول إداورد سعيد[24].

صوت الأمر تقطعه أسئلةٌ تنشأ من هذه المواقع وتيارات القوة المتغايرة التي ينبغي أن يُعَاد حضورها باستمرار في إنتاج الإرهاب أو الخوف، على الرغم من كونها "مثبتة" لحظياً في الاصطفاف المرجعي للذوات. فالتهديد البارانويّ الذي يطلقه الهجين لا يقبل الاحتواء في النهاية إذْ يحطّم تناظر وثنائية الذات / الآخر، الداخل / الخارج. وفي إنتاجية القوة، تكون حدود السلطة ـ مفاعيلها الواقعية ـ محاصَرَة على الدوام بـ "المشهد الآخر" من ضروب التثبيت والأشباح.

ويمكن لنا الآن أن نفهم الصلة بين النفسي والسياسي والتي أشار إليها فرانز فانون في واحد من الأشكال البلاغية التي استخدمها: المستعمِر استعراضي، لأن اهتمامه بالأمن يحمله على أن "يذكّر المحلي بصوت مرتفع بأنه وحده السيد"[25]، أما المحلي، الذي يرزح في أغلال الأمر الاستعماري، فيحقق حالة من "التجمد الظاهري" تحضّه مزيداً من الحضّ وتثيره مزيداً من الإثارة، مما يجعل الحدّ بين المستوطن ـ المحلي حدّاً قلقاً ومتجاذباً. وما يقدّم نفسه عندئذٍ على أنه ذات السلطة في خطاب القوة الكولونيالية هو، في حقيقة الأمر، نوع من الرغبة التي تتخطى كثيراً سلطة الكتاب الأصلية وما تنطوي عليه كتابته الاستعارية من وضوح مباشر مما يضطرنا لأن نطرح السؤال: ما الذي تريده القوة الكولونيالية؟ وجوابي على هذا السؤال يتوافق مع *vel* لاكان أو حجاب ديريدا، إنما جزئياً فقط. ذلك أن رغبة الخطاب الكولونيالي هي بمثابة انشطار للهجنة التي هي أقلّ من واحد ومزدوجة؛ وإذا ما كان هذا يبدو عسيراً على الأفهام وملغزاً، فذلك لأن شرحه يتوقف على سلطة تلك الأسئلة المألوفة التي يطرحها المحليون، بإلحاح شديد، على الكتاب الإنجليزي.

فالأسئلة المحلية تحوّل أصل الكتاب إلى ضرب من اللغز والمعضلة بالمعنى

الحرفي للكلمة. فثمة أولاً: **كيف يمكن لكلمة الله أن تخرج على أفواه الإنكليز التي تأكل اللحم؟** (وهو سؤال يواجه افتراض السلطة الموحَّد والكوني، بما في لحظة نطقه التاريخي من اختلاف ثقافي). وثمة بعد ذلك: **كيف يمكن أن يكون كتاباً أوروبياً ونحن نؤمن أنه أعطية الله لنا؟ لقد أرسله لنا في هردوير.** وهذه ليست مجرد إضاءة لما يمكن أن يدعوه فوكو بالمفاعيل الشَّعرية الدقيقة المترتبة على التقنيات الدقيقة للقوة. وإنما هي تكشف تلك القوة الاختراقية ـ النفسية والاجتماعية على السواء ـ التي تتسم بها تكنولوجيا الكلمة المطبوعة في الهند الريفية أوائل القرن التاسع عشر. فلنتخيّل المشهد: الكتاب المقدس، وقد تُرْجِمَ ربما إلى واحدة من اللهجات الهندية الشمالية مثل البريغباشا، ووُزِّعَ مجاناً أو لقاء روبيه واحد في ثقافةٍ اعتادت على ألا يحوز فيها أحد على نسخة من الكتب المقدسة سوى طائفة الهندوس، فيُسْتَقْبَل برهبةٍ من قبل المحليين على أنه شيء جديد ونوع من الألوهة البيتية في آن معاً. وتكشف سجلات التبشير المعاصر أنه كان بمقدورنا في عام 1815، وفي وسط الهند وحده، أن نرى مشهد الإنجيل وهو "يعمل عمله"، كما أراده الإنجيليون، بثمان لغات ولهجات على الأقل، مع طبعة أولى يتراوح عدد نسخها بين الألف والعشرة آلاف نسخة لكلّ ترجمة من هذه الترجمات[26]. والحال، أن قوة هذه الممارسات الاستعمارية هي التي تنتج ذلك التوتر الخطابي بين أنند ميسّي، الذي يتّخذ توجّهه ماله من سلطة، وبين المحليين الذين يسائلون الحضور الإنجليزي، كاشفين عن هجنة السلطة ومقحمين استقصاءاتهم العاصية المتمردة في الفرجات البينية والخلالية.

والحال، أنَّ ما تتسم به الأسئلة المحلية من طابع هدّام لا يمكن أن يُدْرَك إلا حين نتبيّن ما في خطاب أنند ميسّي الإنجيلي من إنكار استراتيجي للاختلاف الثقافي / التاريخي. فهو إذْ يُدْخِل حضور الإنجليز وتوسّطهم أو شفاعتهم ـ "لقد أعطاه الله للأسياد منذ زمن بعيد [أي أعطى الكتاب]، وهم أرسلوه لنا" ـ فإنه ينكر من ثم هذا "التطفل" السياسي/ اللغوي من خلال نسبته تدخل الكنيسة إلى قدرة الله وما تنطوي عليه الإصحاحات والآيات من سلطة مقرَّرة. وما يتم إنكاره ليس واضحاً تماماً في أقوال أنند ميسّي المتناقضة، على مستوى "المنطوق". فما ينبغي عليه، وعلى الكتاب المقدس الإنجليزي المموَّه، أن يخفيانه هو شروط النطق الخاصة بهما؛ أي خطة بوردوان الرامية إلى دكّ الثقافة والديانة المحليتين من خلال المحليين أنفسهم. وهذا ما يتمّ من خلال

الإنتاج المتكرر لسردٍ غائيّ عن الشهادة الإنجيلية: حالات توّاقة من الهداية والتحول إلى المسيحية، براهميون مخبولون، وتجمعات مسيحية. فالنزول أو التحدّر من **الله** إلى **الإنجليز** هو تحدّر خطّي ودائري على السواء: "هذه **الكلمة** هي كلمة الله، لا كلمة البشر؛ وحين يشرح لكم صدوركم بالفهم، فسوف تحيطون بها **على النحو الصحيح**".

ما يراه الإنجيليون ويساجلون به هو أنَّ "بدهيّة" المسيحية أو "حجّتها" التاريخية البيّنة واضحة وجلية يمكن للجميع أن يروها، بعون من **بيّنات المسيحية** (1791) لوليم بالي، ذلك الكتيب التبشيري الأشد نفوذاً وشهرة في القرن التاسع عشر. كما يرون أيضاً أن ما للمسيحية الكولونيالية من سلطة إعجازية تكمن على وجه التحديد في كونها إنجليزية وكونية في الوقت ذاته، وفي كونها تجريبية وغريبة غير مألوفة في آن معاً، حيث "يُفْتَرَض بنا أن نتوقع لمثل هذا **الكائن** أن يخرق، في مناسبات ذات أهمية خاصة، ذلك النظام الذي سبق له أن وضعه"[27]. إن **الكلمة**، التي هي ثيوقراطية بقدر ما هي متمركزة على اللوغوس، لابدَّ أن تحمل شهادة مطلقة على إنجيل هردوير لولا تلك الواقعة السخيفة المتمثّلة في أن معظم الهندوس نباتيين!

فالمحليون إذْ يتّخذون موقفهم على أساس من قانون الحمية والطعام إنما يقاومون تلك المساواة الإعجازية ما بين **الله والإنجليز**. بل ويُدْخِلون ممارسةَ التباين الثقافي الكولونيالي **بوصفها وظيفة لازبة لا غنى عنها** في خطاب السلطة؛ وظيفة يصفها فوكو بأنها مرتبطة بـ

> "مرجع" يشكّل المكان، والشرط، وحقل الظهور، **وسلطة التفريق** بين الأفراد أو الموضوعات، وحالات الأشياء والعلاقات التي يطلقها القول ذاته؛ كما يحدد إمكانيات الظهور ويرسم حدودها[28]. [التشديد لي].

فمن خلال أسئلة المحليين الغريبة، يمكن لنا أن نرى، بنوع من الإدراك اللاحق، ما يقاومه هؤلاء المحليون في مساءلتهم حضور **الإنجليزي**، بوصفه ضرباً من التوسّط الديني ومن الأداة الثقافية واللغوية. فما قيمة **الإنجليزي** في أعطية الإنجيل الهندي؟ تتمثّل هذه القيمة في خلق تكنولوجيا طباعية يُرَاد لها أن تُحدث مفعولاً بصرياً لا "يبدو كما لو أنّه عمل غرباء أو أجانب"؛ إنه القرار الذي يقضي بإنتاج كرّاسات بسيطة، مختصرة ذات سرد واضح يمكن لها أن تغرس عادة "القراءة الخصوصية، في عزلة"،

كما كتب أحد المبشّرين في عام 1816، بحيث يمكن للمحلين مقاومة "احتكار البراهميين للمعرفة" وبحيث يضعف اعتمادهم على تقاليدهم الدينية والثقافية؛ فالرأي عند المحترم دونالد كوري أن "تعلمهم الإنجليزية يُكْسِبُهم أفكاراً جديدة كلّ الجدّة، والأهم من ذلك أنه يجعلهم يحترمون الله وحكومته" MR) تموز (يوليو) 1816، ص193، وتشرين الثاني (نوفمبر) 1816، ص444 ـ 445، وآذار (مارس) 1816، ص 106 ـ 107). وإليكم وجهة النظر المفعمة بالدهاء التي عبّر عنها محلي مجهول:

> على سبيل المثال، فإنني آخذ كتاباً من كتبكم وأقرؤه لفترة وسواء صرت مسيحياً أم لا، فإنني أتركه في أسرتي: وبعد موتي، فإن ولدي، الذي يتصور أنني لا يمكن أن أكون قد تركت أي شيء رديء أو عديم النفع في بيتي، سوف يقلّب الكتاب، ويفهم مكنوناته، ويعتبر أنَّ والده قد ترك له هذا الكتاب، ويغدو مسيحياً.

(MR، كانون الثاني (يناير) 1819، ص27).

وحين يطالب المحليون بإنجيل تُرْجِمَ إلى الهندية، فإنهم يستخدمون قوى الهجنة لمقاومة العمادة ولوضع مشروع الهداية والتحول إلى المسيحية في موقع مستحيل. فأي تعديل للإنجيل محرَّم بسبب بيّنات المسيحية، ذلك أنَّ هذه الأخيرة، وكما وعظ قس كالكوتا في عظة الميلاد عام 1715:

> هي ديانة تاريخية: حيث نجد أمامنا كامل تاريخ التدبير الإلهي من خلق العالم إلى الوقت الراهن: وهو متماسك كلّ التماسك مع ذاته ومع الصفات الإلهية.

(MR، كانون الثاني (يناير) 1817، ص31)

أما اشتراط المحليين أنَّ الهداية الجماعية وحدها يمكن أن تقنعهم بتناول القربان المقدس فهو اشتراط يعزف على توتر قائم بين الحماسة التبشيرية وأنظمة شركة الهند الشرقية لعام 1814، تلك الأنظمة التي نصحت بقوة ضدّ مثل هذا التحوّل من عقيدة إلى أخرى. فهم حين يضعون مثل هذه الاشتراطات والمطالب الهجينة، بين الثقافية، إنما يتحدّون حدود الخطاب ويغيّرون مصطلحاته على نحو حاذق بإقامتهم فضاءً

كولونيالياً آخر نوعياً من ضروب التفاوض على السلطة الثقافية. وهم يفعلون ذلك أمام عين القوة، عبر إنتاج معارف ومواقع "جزئية" منسجمة مع شرحي الآنف، والعام للهجنة. حيث تعمد موضوعات هذه المعارف إلى جعل دوال السلطة ملغزة على نحو تكون فيه هذه السلطة "أقل من واحدة ومزدوجة". فموضوعات هذه المعارف تغيّر شروط إدراكها ومعرفتها في الوقت الذي تحافظ فيه على وضوحها؛ وهي تُدْخِلُ ضرباً من النقص أو الافتقار الذي يُمَثَّل عندئذ على أنّه نوع من ازدواج التنكر. وهذا النمط من الاضطراب الخطابي هو نوع من الممارسة الحادة، أشبه بممارسة الحلاّقين المخاتلين في بازارات بومباي ممن لا يهاجمون زبائنهم من الخلف بالـ vel اللاكاني الكليل، "مالك أو حياتك"، تاركين إياهم بلا شيء. كلا، فهؤلاء اللصوص الشرقيون الدهاة، بمهارتهم الفائقة، يمسكون جيوب زبائنهم ويصرخون "يا لوجه السيد كيف يشع!" ثم يضيفون هامسين: "لكنه فقد عزمه!"

وحكاية الرحّالة هذه، إذ يحكيها محلّي، هي بمثابة شعار لذلك الشكل من الانشطار ـ أقلّ من واحد ومزدوج ـ الذي اقترحته لقراءة تجاذب النصوص الثقافية الكولونيالية. ففي تغريب كلمة الله عن وسيطها الإنجليزي، تعمد أسئلة المحليين إلى منازعة ما في خطاب السلطة من نظام منطقي، "هذه الكتب تعلّم ديانة الأسياد الأوروبيين، إنها كتابـ هم؛ وقد طبعوها بلغتنا، ومن أجلنا". فالمحليون يطيحون بصلة الوصل، أو الحدّ الأوسط، في المعادلة الإنجيلية، "القوة = المعرفة"، مما يفكّك عندئذٍ بنية المساواة بين الله والإنجليزي. ومثل هذه الأزمة في موقع السلطة الاستعمارية وطرحها تفضي إلى نزع استقرار دالول السلطة. وبذا يكون الإنجيل جاهزاً لتملّكٍ كولونيالي نوعيّ. فحضوره الاستبدالي بوصفه كلمة الله يظلُّ محفوظاً على نحوٍ دؤوب ومثابر: فالمحليون لا يبدون موافقتهم واستحسانهم الذي لا شكّ فيه ـ"صحيح!"ـ إلاّ للمقبوسات المستمدّة من الإنجيل مباشرةً. إلاّ أنَّ الإطاحة بصلة الوصل تُفْرِغُ حضور سناداته التركيبية ـ مثل الرموز، والتضمينات، والتداعيات الثقافية التي تعطيه التواصل والاستمرارية ـ هذه السنادات التي تجعل حضوره حضوراً مرجعياً موثوقاً من الناحية الثقافية والسياسية.

وبهذا المعنى، فإنَّ من الممكن القول إنَّ حضور الكتاب قد انضمَّ إلى منطق الدالّ و"انفصل"، بحسب استخدام لا كان لهذه الكلمة، عن "ذاته". فإذا ما تمّ الحفاظ، من

جهة أولى، على سلطته، أو على رمزٍ من رموزها أو معنىً من معانيها ـ طوعاً أم كرهاً، **أقلُّ من واحد** ـ إلا أنَّ هذه السلطة، من جهة أخرى، تخبو وتتلاشى. حيث تُلْتَقَطُ كناية الحضور عند حدّ التلاشي هذا في استراتيجيةٍ مُغَرِّبةٍ من الازدواج أو التكرار. ذلك أنَّ الازدواج يكرر حضور السلطة الثابت والفارغ بإفصاحه عنها تركيبياً ومَفْصَلَتِهَا مع سلسلةٍ من المعارف والمواقع المتباينة التي تغرِّب "هويتها" وتُنْتِجُ أشكالاً جديدة من المعرفة، وأنماطاً جديدة من التباين، ومواقع جديدة للقوة.

ففي حالة الخطاب الكولونيالي، تعمد هذه الضروب التركيبية من تملّك الحضور إلى مواجهة هذا الخطاب بما في وظيفته النطقية من الاختلافات المتناقضة والمهدِّدة التي سبق أنْ تمَّ إنكارها. وإذْ تُكَرَّر هذه المعارف المُنْكَرَة، فإنها تعود لتجعل حضور السلطة ملتبساً وبعيداً عن اليقين. وربما تأخذ هذه المعارف شكل قناعة متعددة ومتناقضة، كما هو حال بعض المعارف المحلية: "نريد أن نتعّمد، لكننا لن نتناول القربان المقّدس أبداً". أو قد تأخذ أيضاً أشكالاً من الشرح أو التفسير الأسطوري الذي يرفض الاعتراف بفاعلية الإنجيليين: "أعطانا إياه [أي **الكتاب المقدّس**] ملاك من السماء، في سوق هردوير". أو قد تأخذ شكل التكرار الفيتشيّ لابتهال أو توسّلٍ في وجه تحدٍّ للسلطة ما من جوابٍ عنه أو ردّ عليه: كقول أننـد ميسّي "ما يدخل فم الإنسان لا يقدر أن ينجّسه، لكن ما يخرج من الفم، ذلك ينجّس الإنسان".

ونحن نرى في كلّ حالة من هذه الحالات نوعاً من الازدواج الكولونيالي الذي وصفته بأنّه انزياح استراتيجي للقيمة من خلال سيرورة كناية الحضور. فعبر هذه السيرورة الجزئية، المُمَثَّلَة في دوالها الملغزة، غير المُتَمَلَّكة ـ صور نمطية، نكات، قناعة متعددة ومتناقضة، إنجيل "محّلي" ـ نحن نبدأ بالإحساس بفضاء خاص للخطاب الكولونيالي الثقافي. فهذا الفضاءُ هو فضاء "منفصل"، فضاءُ **انفصالٍ** ـ أقلَّ من واحد ومزدوج ـ يُنْكِرُه على نحوٍ منتظم ومنهجي كلٌّ من المستعمِرين والقوميين الساعين وراء السلطة في أصالة "الأصول". وذلك في حين أنَّ هذا الفضاء الكولونيالي يُبْنَى على أنّه انفصال عن الأصول والجواهر على وجه التحديد. وهو منفصل، بالمعنى الذي يصف به المحلِّل النفساني الفرنسي فيكتور سميرنوف انفصال الفيتش بأنّه "انفصالٌ يجعل الفيتش أسهل منالاً، بحيث يمكن للذات أن تستخدمه بطريقتها الخاصة وتقيمه في نظامٍ للأشياء يحرّره من أيّ خضوع أو تبعيّة"[29].

تُنْتِجُ الاستراتيجية الكنائية دالّ التنكّر الكولونيالي بوصفه مفعولاً من مفاعيل الهجنة، وبوصفه أيضاً وفي الوقت ذاته نمطاً من التملّك والمقاومة، ومن الانضباط والرغبة. وكما هو حال الموضوع الخاضع للتمييز، فإنَّ كناية الحضور تغدو السَّند والدعامة لنوعٍ من التلصصية السلطوية، التي تفيد في إظهار عين القوة. ومن ثمَّ، ومع تحولّ التمييز إلى تأكيد لما هو هجين، فإنَّ شارات السلطة تغدو قناعاً، وسخرية. فبعد اختبارنا الاستنطاق المحلّي، يصعب الموافقة مع فانون موافقةً مطلقة على أنَّ الخيار النفسي هو أن "تصير أبيض أو تختفي" [30]. فثمة خيار ثالث، أشدّ تجاذباً: هو التمويه، التنكّر، بشرات سوداء/ أقنعة بيضاء. يقول لاكان:

> بقدر ما يكون التنكّر متميّزاً عمّا يمكن أن ندعوه ذاته التي تقف خلفه، فإنّه يكشف عن شيءٍ ما ويبوح به. فنتيجة التنكّر هي التمويه، بالمعنى التقني الدقيق. وأمره ليس أمر انسجام مع الخلفيّة، بل أمر ترقّشٍ قبالة خلفيةٍ مرقّشة؛ تماماً كما هو الحال في تقنية التمويه التي تُمَارَس في الحرب بين بني البشر[31].

وإذْ تُقْرَأ حكاية أنند ميسّي على أنها ضَرْبٌ من القناع التنكّري، فإنها تبرز بوصفها سؤال السلطة الكولونيالية، وفضاءً متوتراً. وبقدر ما يكون الخطاب شكلاً من الحرب الدفاعية، نجد أنَّ التنكّر يَسِمُ تلك اللحظات من العصيان المدني ضمن انضباط المدنيّة: دواليل المقاومة ومشاهدها. وعندئذٍ تغدو كلمات السيّد موقع الهجنة ـ دالول المحلّي الحربيّ، التابع ـ وعندها لا يكون بمقدورنا أن نقرأ بين السطور وحسب، بل أن نسعى أيضاً لأن نغيّر ما تحتويه هذه السطور على نحوٍ ساطعٍ ونيّرٍ من واقعٍ غالباً ما يكون قسرياً. والحال، أنني أودّ أن أختم هذا الفصل بذلك الإحساس الغريب بتاريخٍ هجين.

فعلى الرغم من بيّنات أنند ميسّي الإعجازية، إلاّ أنَّ "المسيحيين المحليين لم يكونوا أبداً سوى أشباح فارغة" كما كتب ج.أ.دوبوا عام 1815، بعد قضائه خمسةً وعشرين عاماً في مَدْراس. فحالة هؤلاء المسيحيين المحليين الجزئية المحفوفة بالمخاطر، كانت قد سببّت لدوبوا قلقاً من نوعٍ خاص،

> ذلك أنّهم في اعتناقهم الديانة المسيحية لم يتبرأوا أبداً بصورةٍ

كاملة من خرافاتهم التي يحتفظون حيالها بإجلال خفيّ دائم... ليس ثمة مسيحي حقيقي، غير مموَّه بين هؤلاء الهنود.

(MR، تشرين الثاني (نوفمبر) 1816، ص 212)

وماذا عن الخطاب المحلّي؟ مَنْ يقول لنا؟

لقد حذّر المحترم السيد كوري، أبرز الإنجيليين الهنود، من أنَّ المتحولين إلى الديانة المسيحية

حتى وقوعهم تحت سيطرة الحكومة الإنجليزية، لم يكونوا قد اعتادوا على عدم حشر أنوفهم فيما لا يخصّهم من أمور.... مثل هذا المزاج يغلب، إلى هذا الحدّ أو ذاك، لدى المتحول إلى ديانة جديدة.

(MR، آذار (مارس) 1816، ص 106ـ107)

لكن الأرشيدوق بوتس، لدى تسليمه المهّمة إلى المحترم ج.ب. سبيرشنايدر، في تموز (يوليو) 1818، كان أشدّ قلقاً بكثير:

إذا جادلتهم في تصوراتهم الخاطئة خطأً فادحاً والزريّة الشنيعة، فإنّهم يتهرّبون بنوعٍ من المدنية الماكرة، أو بقول شعبي سائر وطائش.

(MR، أيلول (سبتمبر) 1818، ص 375)

والحال، أنَّ المسيحيين المحليين الذين تحادثوا طويلاً مع أننـد ميسّي كانوا قد اعتذروا بهذه الروح من المدنية الماكرة، لدى ذِكْر العمادة: "علينا الآن أن نمضي إلى منازلنا من أجل الحصاد... لعلنا نذهب إلى ميروت في السنة القادمة".

وما دلالة الكتاب المقدس؟ مَنْ يعلم؟

قبل ثلاث سنوات من تلقّي المسيحيين المحليين **الكتاب المقدّس** في هردوير، كتب أستاذ مدرسة يُدْعَى سانداباتن من شمال الهند يطلب **كتاباً مقدساً**:

سيدي الجليل. منك السماح. إنني بين الكثير من القساوسة التواقّين إلى **الكتب المقدّسة** أشدّهم توقاً. وأنا أدرك أنَّ سخاء واهبيّ

> هذا الكنز هو سخاء عظيم، لدرجة أنَّ هذا الكتاب يُقْرَأ في أسواق الرزّ والملح.
>
> (MR، حزيران (يونيو) 1813، ص 221 ـ 222)

أمّا في عام 1817، السنة التي وقعت فيها المعجزة خارج دلهي، فقد كتب مبشِّر أكثر حنكة بشيء من الغضب الزائد:

> لا يزال كلّ واحد يتلقّى فَرِحَاً **كتاباً مقدّساً**. لماذا؟ لعلّه سيخزنه كما تُخْزَن الأشياء الغريبة المثيرة للفضول؛ أو يبيعه بثمن بخس؛ أو يستخدمه ورقاً للفضلات.... لقد تمّت المقايضة على بعضها في الأسواق.... وإذا ما سمحتم لي بأن أعلّق، فإنَّ توزيع **الكتب المقدّسة** دونما تمييز، لكلّ من يقول إنّه يريد **كتاباً مقدّساً**، ليس سوى مضيعة للوقت والمال والآمال. ذلك أنّ الرأي العام حين يسمع بكلّ هذه الأعداد الموزَّعة من **الكتب المقدّسة**، فإنهم يأملون أن يسمعوا أيضاً بعددٍ موافق من حالات الهداية.
>
> (MR، أيار(مايو) 1817، ص186)

هوامش الفصل (6):

1 ـ R. Southey, ***Letters from England*** ed. with intro. by J. Simmons (Cresset Press, London, 1952).

2 ـ ***The Missionary Register,*** Church Missionary Society, London, January 1818 , PP. 18-19.

3 كل الإشارات اللاحقة إلى هذا العمل، والذي نختصر عنوانه إلى MR، سوف تَرِدُ في النص، مع التواريخ وأرقام الصفحات بين أقواس.

4 ـ J.Conrad, ***Heart of Darkness,*** Paul O' Prey (ed.) (Harmondsworth: Penguin, 1983) , PP. 71-72.

5 ـ V.S. Naipaul, "Conrad's darkness", in his ***The Return of Eva Peron*** (Harmondsworth: Penguin, 1974), P.233.

"يتمثّل الأثر الإجمالي لعمل الحلم في تحويل الأفكار الكامنة إلى تكوين ظاهر لا يكون من السهل تبيّنها فيه. فهي لا تُنْقَل وحسب إلى مفتاح آخر، وإنما تُشَوَّه أيضاً على نحو لا يمكن فيه إعادة تكوينها إلا بجهد تأويلي معين". انظر: J. Laplanche and J.B. Pontalis, ***The Language of Psycho-analysis,*** D. Nicholson-Smith (trans.). (London: The Hogarth Press, 1980), P. 124.

انظر أيضاً ذلك الفصل الممتاز بعنوان (Metapsychology set apart) الذي ضمّنه س. ويبر كتابه: ***The Legend of Freud*** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982) , PP. 32-60.

6 ـ J. Derrida, ***Dissemination,*** Barbara Johnson (trans.) (Chicago: Chicago University Press , 1981), PP. 189-90.

كل الإشارات التالية لهذا العمل ستكون مختصرة بالحرف D ومضمَّنة في النص.

7 ـ Conrad , ***Heart of Darkness,*** P.45.

8 ـ F. Nietzsche , ***Untimely Meditations,*** R. J. Hollingdale (trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), P. 71.

9 ـ T. B. Macaulay, "Minute on education", quoted in E.H. Cuts, "The background of Macaulay's Minute", ***American Historical Review,*** vol 58 (July 1953), P. 839.

10 ـ See I. Watt, ***Conrad in the Nineteenth Century*** (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979) , ch. 4, Part i.

11 ـ See Conrad, "Tradition", in his ***Notes on Life and Letters*** (London: J.M. Dent, 1925), PP. 194 - 201.

See. J. Barrell's excellent chapter, "The Language properly so-called: the authority of common usage", in his ***English Literature in History, 1730-1780¤ An Equal Wide Survey*** (London: Hutchinson, 1983), PP. 110-75. - 12

13 - هذه الجملة لكونراد، وأوردها نايبول في "Conrad's darkness" ص236.

14 - انظر الفصل 3.

M. Foucault, "The confession of the flish", in his ***Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977, Colin Gordon (ed.) Gordon et al. (trans)*** (New York: Pantheon Books, 1980), P.204. - 15

See. S. Freud, "Beyond the pleasure principle" (1920), J. Strachy (trans. And ed.) ***Standard Edition,*** XVIII (London: The Hogarth Press, 1974), PP.18-25. - 16

Foucault , "Truth and Power" ***Power / Knowledge*** , P.132. - 17

Foucault, "The eye of power" ***Power / Knowledge,*** P.154; and see PP. 152-60. - 18

ibid., P.155. - 19

See.S. Lukes, "Power and authority", in T. Bottomore and R. Nisbit (eds) ***A History of Sociological Analysis*** (New York: Basic Books, 1978), PP. 633-76. - 20

T. Nairn, ***The Break-Up of Britain: Crisis and New-Nationalism*** (London: Verso, 1981), P.265. - 21

F. Fanon, ***Tward the African Revolution,*** H. Chevalier (trans.) (Harmondsworth: Pelican, 1967) , P.44. - 22

See Freud, "An outline of psychoanalysis" (1940), J. Strachy (trans. And ed.), SE , XXIII (London: The Hogarth Press, 1973), PP. 59-60. - 23

J.Lock, "The second treatise of government" in his ***Tow Tretises of Government*** (New York, 1965), P. 343, Para. 59; Baron de Montesquieu, ***The Spirit of Laws,*** T. Nugent (trans.) (New York: Hafner, 1949), P. 57; C.Grant, "Observations on the state of society among the Asiatic subjects of Great Britain" ***Sessional Papers of the East India Company,*** vol. X, no. 282 (1812-1813), P. 70; E. Said, ***The Question of Palestine*** (New York: Routledge and Kegan Paul, 1979), P. 85. - 24

F. Fanon, ***The Wretched of the Earth,*** C. Farrington (trans.) (Harmondsworth: Penguin, 1969), P.42. - 25

MR, May 1916, PP.181-2. - 26

William Paley, quoted in D.L. Le Mahieu, ***The Mind of William Paley: Philosopher and His Age*** (Lincoln, Nebr: Grove Press, 1976), P.97. - 27

M. Foucault, ***The Archaeology of Knowledge,*** A.M. Sheridan (trans.) (London: Taivstock, 1972) , P.91. - 28

V.N. Smirnoff, "The fetishistic transaction", in S. Levobici and D. Widlocher (eds) ***Psychanalysis in France*** (New York: International University Press, 1980), P. 307. - 29

See Fanon, "The Negro and Psychopathology" in his ***Black Skin, White Masks,*** C. Lam Markmann (trans.) (New York, 1967). - 30

J. Lacan, ***The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis,*** J.-A. Miller (ed.) A. Sheridan (trans.) (New York: Norton, 1978), P.99. - 31

الفصل السابع

الإِفْصَاحُ عَنِ القديم

الاختلاف الثقافي والهراء الكولونيالي

كيف يمكن للعقل أن يقبض على بلاد كهذه؟ لقد حاولتْ أجيالٌ من الغزاة أن تفعل ذلك، غير أنهم ظلّوا في منفى. فالمدن المهمة التي يبنونها ليست أكثر من ضروب من المأوى، وشجاراتهم مَرَضُ أناسٍ لا يستطيعون أن يجدوا سبيلهم إلى البيت. والهند تعرف مشكلتهم تنادي "تعالوا" بأفواهها المائة، وبأشياء سخيفة وجليلة. لكن تعالوا إلى ماذا؟ ذلك ما لم تحدده أبداً، إنها ليست وعداً، بل محض غواية.

إ.م فورستر، رحلة إلى الهند[1]

وقولي إنّ مفعول التأويل يتمثّل في أن نعزل في الذات نواةً، أو Kern بحسب مصطلح فرويد، من **اللامعنى**، لا يعني أن التأويل بحدّ ذاته هو ضربٌ من الهراء.

جاك لاكان، "حقل الآخر"[2].

I

ثمة مؤامرة من الصمت تكتنف الحقيقة الكولونيالية، كائنةً ما تكون. وعند مُنقَلَب القرن يبزغ في سرديات الأمبراطورية صمتٌ أسطوري بارع؛ صمت سبق للسِّرّ ألفرد

لايل أن دعاه "إنفاذ إمبرياليتنا بهدوء"، واحتفى به كارليل واصفاً إياه بأنه "حكمة بريندلي العملي البعيد عن التفاصح لقد كبّل البحار معاً"، وجسّده كيبلنغ، بتفاصحٍ شديد، في شخص سيسيل رودس الذي "ربطَ أُمَمَاً لا كلماتٍ كيما يبرهن عن / إيمانه أمام الجمهور"[3]. وفي هذه الفترة ذاتها، ومن زوايا الأرض المظلمة تلك، يبرز صمتٌ آخر أشدُّ شؤماً، يتفوّه بـ "آخريةٍ" كولونيالية قديمة، ويتكلم بأحاجٍ، طامساً أسماء العلم وأسماء الأماكن. صمتٌ يحوّل الانتصارية الإمبريالية إلى شهادة عن الخلط والتشوّش الكولونيالي، ومن يسمعون صداه يفقدون ذاكرتهم التاريخية. هذا هو صوت الأدب "الكولونيالي" الحداثي الباكر، الذي قامت ذاكرته الثقافية المعقدة على توترٍ دقيق بين التشرد السوداوي للروائي الحديث وحكمة الحكواتي الشبيه بالحكيم والذي لا تذهب به مهارته إلى أبعد من شعبه[4]. ففي رواية كونراد **قلب الظلام**، يسعى مارلو وراء صوت كورتز، وراء كلماته، وراء "نهر من الضوء والدفق المخادع القادم من قلبِ ظلامٍ لا سبيل إلى اختراقه"، غير أنه يفقد في ذلك البحث "ما يوفره **العمل** من فرصةٍ لأن تجد نفسك"[5]. فهو لا يعود سوى بتلك الكلمتين غير العمليتين، "الرعب، الرعب!".

وفي الرواية المُعَنْوَنَة باسمه، ينطلق نوسترومو في أشدّ مهام حياته يأساً والفضّة مربوطة حول عنقه بقصد الأمان "حيث سيُحكى عن هذا الأمر حين يكبر الأطفال الصغار ويشيخ الكبار"، غير أنه لا يلقى سوى الخيانة والتوبيخ الشديد في صمت إيزابيل العظيمة، والسخرية في نداء الموت الذي تطلقه البومة "يا ـ أكابو! يا ـ أكابو!، قُضِيَ الأمر، قُضِيَ الأمر"[6]. أما في **رحلة إلى الهند**، فينطلق عزيز في رحلته الأنجلو ـ هندية إلى كهوف مارابار مَرِحَاً وطَرِبَاً على الرغم من يأسه، لكن آماله لا تلبث أن تتحطم بقسوة على صدى **الكاوا ـ دول**: "بُمْ، أوْ بمْ هو الصوت بقدر ما يمكن للأبجدية البشرية أن تعبّر عنه.... فإذا ما كسر المرء حالات الصمت في ذلك المكان أو استشهد بأشعارٍ رفيعةٍ، فإنَّ التعليق لن يكون سوى الأو ـ بم ذاتها"[7].

وإذْ يعمد كلٌّ ضربٍ من الصمت إلى تكرار الآخر ذلك التكرار الغريب، فإن دالول الهوية والواقع الذي نجده في عمل الأمبراطورية يُنْتَقَض ويتحطم شيئاً فشيئاً. ففي كتابه **الأفكار السياسية لدى الإمبريالية الإنجليزية**[8]، يصف إريك ستوكس رسالة العمل ـ التي هي أداة الإدراك والمعرفة بالنسبة للذات الكولونيالية ـ بأنها سمة مميزة من سمات العقل الإمبريالي أدّتْ، منذ أوائل القرن التاسع عشر، إلى "تحويل الانفعال الديني باتجاه

أغراض ومقاصد علمانية". غير أن هذا التحويل للعاطفة والموضوع ما كان ليتمّ بأي حالٍ من الأحوال دون أن يُحْدِث اضطراباً، وانزياحاً، في تمثيل عمل الأمبراطورية ذاته. فبحث مارلو القسري عن تلك المسامير الشهيرة، كيما يتواصل العمل، ويُحَال دون توقّفه، يفسح في المجال أمام البحث القسري عن الصوت، عن الكلمات نصف الضائعة، المكذوب بشأنها، والمكرَّرة. فكورتز مجرد كلمة، وليس بالرجل الذي يحمل هذا الاسم؛ ومارلو مجرد اسم ضائع في اللعبة السردية، في "الإيحاء المرعب لكلمات سُمِعَتْ في الحلم، وعبارات قيلت في الكوابيس"[9].

وما يبزغ من تبدد العمل هو لغة هراء كولونيالي يزيح تلك الثنائيات التي تقسم الفضاء الكولونيالي في العادة: الطبيعة/ الثقافة، الفوضى/ المدنية. ذلك أن أُويُمْ أو نداء الموت الذي تطلقه البومة ـ رعب هذه الكلمات! ـ ليسا توصيفين طبيعين أو بدائيين لـ "الآخرية" الكولونيالية، بل ضربان من نقشٍ صمتٍ كولونياليٍ ملتبسٍ وبعيدٍ عن اليقين يسخران من أداء اللغة الاجتماعي عن طريق ما يحملانه من اللامعنى؛ كما يربكان حقائق الثقافة القابلة للنقل والتوصيل إذْ يأبيان الترجمة ويرفضانها. فهذه الدوال الهجينة هي تلميحات وإلماعات إلى الآخرية الكولونيالية التي يصفها فورستر وصفاً حسناً في إغواء الهند للفاتحين: "تنادي "تعالوا"... ولكن تعالوا إلى ماذا؟ ذلك ما لم تحدده أبداً، إنها ليست وعداً، بل محض غواية"[10]. والحال، أن بمقدورنا أن نسمع من مثل هذه الدعوة الملتبسة إلى التأويل، ومن مثل سؤال الرغبة هذا، أصداء خافتةً لسؤالٍ مهمٍّ آخر، سؤال لا كان عن اغتراب الذات في الآخر: "إنه يقول ذلك لي، ولكن ما الذي يريده"[11].

"يا كابو ! يا كابو ! قُضِيَ الأمر... قُضِيَ الأمر": هذه الكلمات لا تعبّر عن مكان التنوّع الثقافي الوافر والممتلئ، بل تقف عند نقطة "تلاشي" الثقافة. فهي تنمُّ على الاغتراب بين الأسطورة القائلة بقدرة الثقافة على التغيير والتحويل بوصفها لغة الكونية والتعميم الاجتماعي، وبين ما تؤدّيه هذه الثقافة من وظيفة في المناطق المدارية بوصفها "ترجمة" متكررة لمستوياتٍ مباينةٍ تماماً من العيش والمعنى. فالإفصاح عن الهراء هو بمثابة تبيّنٍ لمكانٍ متناقضٍ وقلقٍ بين الإنساني وغير الإنساني، بين المعنى واللامعنى. وبهذا المعنى، فإن هذه الدوال "الخالية من المعنى" تطرح سؤال الخيار الثقافي بمصطلحات شبيهة بالـ vel اللاكاني، بين الكينونة والمعنى، بين الذات والآخر، "لا

هذا ولا ذاك". وبمصطلحاتنا الخاصة، لا "العمل" ولا "الكلمة"، بل عمل الكلمة الكولونيالية على وجه التحديد، ذلك العمل الذي يترك ظاهر نوسترومو، على سبيل المثال، مكسوًّاً بنثار الفضة، فيتشاً، كما تدعوه إميليا؛ تعويذة شرّ، كما يقول نوسترومو؛ في حين يظلُّ غولد صامتاً أبداً. فنترات الفضة وقطعها تحكي حكاية لا تؤثّر بأيّ حال من الأحوال على حلم الديمقراطية الإمبريالية النرجسي، السلالي، أو على مطالبة الكابتن ميتشل التافهة بسردٍ لـ "الحوادث التاريخية".

يعترضُ عملُ الكلمة سبيلَ التمثّل الشفّاف للمعاني عبر الثقافية في دالول الثقافة "الإنسانية" الموحَّد. فسؤال التدليل يأتي عند بينيّة الثقافة، عند حدّ إفصاحها عن الهوية أو التميّز. وهذه ليست مسألة لغوية وحسب، بل مسألة تمثيل الثقافة للاختلاف ـ مسألة سلوكات، وكلمات، وطقوس، وعادات، وزمن ـ ذلك الاختلاف المنقوش بلا ذاتٍ متعالية تعرف، وخارج ذاكرة اجتماعية محاكاتية، وعبر تلك النواة من اللامعنى المُمَثَّلة في الأُوبُمْ. فما الذي يحصل للهوية الثقافية، أي لتلك القدرة على وضع الكلمة المناسبة في المكان المناسب وفي اللحظة المناسبة، حين تَعْبُرُ اللامعنى الكولونيالي؟

مثل هذا السؤال يعترض سبيل لغة النسبية(*) التي غالباً ما يتم التخلص فيها من الاختلاف الثقافي عن طريق اعتباره نوعاً من الطبيعيّة الأخلاقية(**)، أو مسالة تنوّع ثقافي. فـ "الثقافة الفردية تماماً هي في أفضل الأحوال شيء نادر"، كما يكتب برنارد وليامز في عمله اللافت **الأخلاق وحدود الفلسفة**[12]. ثم إنَّ في بنية الفكر الأخلاقي،

(*) النسبية، relativism ، يُسْتَخْدَم هذا المصطلح بمعنىً عام لوصف المواقف الفكرية التي ترفض المعايير أو المحكّات المطلقة أو العمومية وتقول بأنّ لا وجود لمعيار مطلق للمعرفة أو الحقيقة. فما يُعتَبر حقيقياً يكون كذلك استناداً إلى محكّات داخلية ونسبية ترتبط بالثقافات المحلية أو المراحل التاريخية أو الاهتمامات والمصالح السياسية والاجتماعية .والنسبية الثقافية هي تيار يرى أنّ المفاهيم تتأسس اجتماعياً وتتباين عبر الثقافات، ولذا فهي ترفض الفروض ذات الطبيعة العامة الشمولية. وترى أن الحقيقة ليس لها وجود مستقل بل تتشكّل من خلال مقولات ثقافية ولغوية. وهذا يعني أن من غير الممكن لثقافتين أن تكونا متكافئتين، لأنّ رؤى العالم في كل منهما تقوم على لغة وفروض مختلفة كل الاختلاف.

(**) الطبيعية الأخلاقية: Ethical Naturalismفلسفة ترى أن الأحكام الأخلاقية يمكن أن تُسْتَنتَج من الأحكام الواقعية أو أنها جزء منها، وأنَّ ما ينبغي أن يكون يمكن أن يُشتَّق مما هو قائم.

كما يساجل وليامز، أن يسعى لأن يطبق ما لديه من المبادئ على العالم ككل. ومفهوم وليامز عن "نسبية المسافة"، والذي يقوم على أساسٍ من رؤيةٍ إلى المجتمع هي رؤية أبستمولوجية تراه كلاً متعيّناً، هو مفهوم يسعى لأن ينقش كلية الثقافات الأخرى في سرد واقعي ملموس عليه أن يحترس، كما ينبّه وليامز، من استيهام الإسقاط. غير أنّ من المؤكّد أن ما يثير ويحرّض مشروع الطبيعية الأخلاقية أو النسبية الثقافية ذاته هو على وجه الدقّة ذلك التهديد المستمر بـ ضياع "عالم له دلالته الغائيّة"، وبذا يغدو التعويض عن ذلك الضياع عن طريق الإسقاط أو الاجتياف أساس الأحكام الأخلاقية التي يطلقها هذا المشروع. والحال، أن وليامز يطرح من هوامش نصّه، وبين هلالين، سؤالاً لا يختلف عن سؤال الهند لدى فورستر أو سؤال الذات لدى لاكان؛ "ما الذي يقوله حقاً هذا الكلام عن الإسقاط [في وسط المذهب الطبيعي]؟ ما الستار أو الحاجز؟" غير أنه لا يجيب.

يجعل خطاب النسبية من النطق الإشكالي بالاختلاف الثقافي مشكلةَ مسافةٍ زمنيةٍ ومكانيةٍ تتعلق بالمنظور. وبذا يتحول "ضياع" المعنى في التأويل عبر الثقافي، والذي هو مشكلة تتعلق ببنية الدال بقدر ما هو مسألة تتعلق بالسنن أو الشيفرات الثقافية (تجربة الثقافات الأخرى)، إلى نوع من المشروع التأويلي الذي يهدف إلى استعادة "جوهر" ثقافي و أصالة ثقافية. غير أن قضية التأويل في الخطاب الثقافي الكولونيالي ليست بالمشكلة الأبستمولوجية التي تبرز لأن الموضوعات أو الأشياء الكولونيالية تظهر أمام عين الذات (بمعنيي كلمة أمام)(*) في حالٍ مُرْبِكٍ من التنوع. ولا هي أيضاً مجرد نزاع بين ثقافات كلية مسبقة التشكّل، تشتمل على سنن أو شيفرات يمكن أن تُقْرَأ هذه الثقافات من خلالها على نحو مشروع. مسألة الاختلاف الثقافي، كما أودُّ أن أصوغها، ليست ما حدّدته عادلة كويستِدْ بأنه نوع من "الصعوبة الأنجلو ـ هندية"، أو مشكلة ناجمة عن التعددية الثقافية، يتمثّل الردّ الوحيد عليها، برأي عادلة، بمحو وإلغاء التباين الثقافي من خلال نوع من النسبية الأخلاقية: "ذلك هو السبب في أنني أريد من الديانة الكونية التي يدعو إليها أكبَر أو مما يكافئها أن تبقيني محتشمة وحساسة"[13].

(*) أي أمام بمعنى قُدّام مكانياً وبمعنى سابق أو متقدّم في الزمن.

فالاختلاف الثقافي، كما عاشته عادلة، في هراء كهوف مارابار، ليس اكتساباً أو تراكماً لمعرفة ثقافية إضافية؛ بل هو ذلك الانطفاء الخطير، وإنْ يَكُنْ خاطفاً، الذي يعتري موضوع الثقافة القابل للإدراك والمعرفة في براعةِ تدليلِهِ المضطربة، عند حدّ التجربة.

ما الذي جرى في كهوف ما رابار؟ هناك ضياع سرد التعددية الثقافية؛ هناك لا معقولية الحوار والمقايسة؛ هناك تجسيدُ حاضرٍ كولونياليٍ غريب وغير محسوم، صعوبةٌ أنجلو ـ هندية تتكرر لكنها لا تُمَثَّل أبداً على نحوٍ كامل: "تعالوا... ولكن تعالوا إلى ماذا؟"؛ تذكّروا توسّل الهند. إنَّ عزيز لعلى خطأ لا دواء له بشأن الأحداث، ذلك لأنه حسّاس، ولأنَّ سؤال عادلة عن تعدد الزوجات ينبغي أن يُطْرَح من ذهنه. وعادلة التي تحاول مهووسة أن تفكر بالحادث وتقلّبه على أوجهه، تضع التجربة في سردياتٍ متكررةٍ، هستيرية. جسدها مُغَطّى بمزارع الصبّار الشائك، وعقلها الذي يحاول أن ينكر الجسد ـ جسدها، جسده ـ يعود إليه على نحو مهووس: "الآن، تحوّل كلُّ شيء وانتقل إلى سطح جسدي.... لم يلمسني أبداً في الحقيقة ولا مرّة.... يبدو الأمر كلّه ضرباً من الهراء... نوعاً من الظل". إنها حجرة صدى الذاكرة:

> "يا لها من شرقية صغيرة وسيمة... جمال، شعر كثيف، بشرة ناعمة ليس في دمها أي شيء من البغي... لعلّه يجتذب نساءً من عرقه ومنزلته: الديك زوجة واحدة أم زوجات كثيرات؟ اللعنة على الإنجليز حتى في أفضل أحوالهم"، يقول "أتذكّر، أتذكّر خرمشة الجدار بظفري كيما أبدأ الصدى" تقول ومن ثم الصدى "أُوبمْ"[14].

حاولتُ في تأديةِ النصّ على هذا النحو أن أُفْصِحَ عن اضطراب النطق في الحاضر الكولونيالي، وعن كتابة الاختلاف الثقافي. فهو يكمن في أداء الدال الكولونيالي في الالتباس أو انعدام اليقين السردي الذي يَسِمُ بينيّة الثقافة: بين الدالول والدال، لا هذا ولا ذاك، لا الجنس ولا العرق، لا الذاكرة ولا الرغبة. وهذا الانفتاح المُفْصَح عنه بينياً والذي أحاول أن أصفه، هو انفتاح يظهر جيداً في مَوْضَعَةِ ديريدا أو تحييزه لغشاء البكارة. فكلمات ديريدا تتصادى على نحو غريب في سياق اللعب غير المألوف الذي تلعبه الذاكرة الثقافية والرغبة الكولونيالية في كهوف مارابار.

> ليس الرغبة ولا اللذة بل بين الاثنين، ليس المستقبل ولا الحاضر،

> بل بين الاثنين. إنه غشاء البكارة الذي تحلم الرغبة بثقبه، باختراقه في فعلٍ من أفعال العنف هو الحبّ والقتل (في الوقت ذاته أو في مكانٍ ما بينهما). فإذا ما وقع أيٌّ منهما، لم يَعُدْ ثمّة بكارة.... إنها عملية تَبْذُرُ نوعاً من الخلط بين الأضداد كما تعمد أيضاً إلى الوقوف بين الأضداد "في آن معاً"[15].

وإنه لنوع من عدم الحسم الذي ينجم عن ضَرْبٍ معين من الاستبدال الثقافوي ذلك الذي يصفه ديريدا بأنه نوع من مناهضة المركزية الإثنية التي تحسب نفسها مركزية إثنية وهي "تفرض بصمت مفاهيمها المعيارية في الكلام والكتابة"[16].

II

في لغة التوصيف الثقافي الأبستمولوجية، يُنْقَش موضوع الثقافة في سيرورةٍ يصفها ريتشارد رورتي بأنها ذلك الخلط بين التبرير والتفسير، على نحوٍ تحظى فيه معرفة الـ "هذا" بالأولوية على معرفة الـ "ذاك": أولوية العلاقة البصرية بين الأشخاص والموضوعات على العلاقة النصية، التبريرية بين القضايا أو الأطروحات. والحال، أن هذه الأولوية التي تحظى بها العين قياساً بالنقش، أو الصوت قياساً بالكتابة، هي على وجه التحديد ما يلحُّ على "صورة" المعرفة بوصفها مواجهة بين الذات وموضوع القناعة أو الاعتقاد مرئياً عبر مرآة الطبيعة. ومثل هذا الوضوح الأبستمولوجي ينكرُ كنايةَ اللحظة الكولونيالية، ذلك أنه يختزل سرده للمعارف الثقافية المتجاذبة، الهجينة ـ لا "هذا" ولا "ذاك" ـ في البحث عن قابلية القياس الثقافية، كما يصفها رورتي: "فأن تكون عقلانياً يعني أن تجد المجموعة المناسبة من المصطلحات أو الحدود التي ينبغي أن تُتَرْجَم إليها جميع المساهمات كيما يغدو الاتفاق ممكناً"[17]. ومثل هذا الاتفاق لا بد أن يفضي حتماً إلى ضربٍ من شفافية الثقافة بحيث يصبح من الضروري التفكير بها خارج تدليل الاختلاف؛ وهذا ما قام أرنست غيلنر بحلّه على نحوٍ تبسيطي في عمله الأخير حول النسبية، بوصفها تنوّع الإنسان في عالم موحَّد. عالمٌ (world)، إذا ما قُرِأ على أنه "كلمة" (word) في المقطع التالي، فإنه يلقي الضوء على استحالة التدليل، ضمن لغته التقويمية، على قيم الأسبقية والمغايرة التي تتعقب اللامعنى الكولونيالي وتنتابه كما الشبح.

يكتب غيلنر:

> إننا نفترض انتظامية الطبيعة، وأنَّ للعالم طبيعة نسقية أو نظامية، لا لأنَّ ذلك قابل للإيضاح والتبيان، بل لأن أيّ شيء يروغ من مثل هذا المبدأ يروغ أيضاً من المعرفة الحقَّة؛ فكيما تكون المعرفة التراكمية والتواصلية ممكنةً بأي حال من الأحوال، فلا بدَّ أن يسري عليها مبدأ النظامية. التفسيرات غير المتسقة، والمتّسمة بالشذوذ لا قيمة لها، فهي ليست تفسيرات[18].

إن أفق الكلية، الذي تتلهّف إليه السلطة الثقافية، هو ما غدا متجاذباً في الدالّ الكولونيالي. وبعبارة موجزة، فإن هذا الأخير يحوّل الـ "بين" الديالكتيكي في البنية الانضباطية للثقافة ـ بين الدوافع اللاواعية والدوافع الواعية، بين مقولات السكان الأصليين والعقلنات الواعية، بين الأفعال الصغيرة والتقاليد الكبرى، كما يقول جيمس بون[19] ـ إلى شيء قريب من "entre" ديريدا، الذي يبذر الخلط والتشوّش بين الأضداد ويقف بين التقابلات في آن معاً. فالدالّ الكولونيالي ـ الذي ليس هذا ولا ذاك ـ هو فعلُ تدليلٍ متجاذب، يشطر بالمعنى الحرفي للكلمة ذلك الاختلاف بين التقابلات الثنائية أو الاستقطابات التي نفكر من خلالها بالاختلاف الثقافي. وهذا الفعل من الانشطار في النطق هو المكان الذي يخلق فيه الدال الكولونيالي استراتيجيات التباين الخاصة به والتي تُنْتِجُ حالةً من عدم الحسم بين التعارضات أو التقابلات.

ويتحدّث مارشال سالينز عن "التشابكات الرمزية"[20] التي تنتج تباينات متشاكلة لدى اقتران تقابلات من مستويات ثقافية مختلفة. ويتحدث جيمس بون عن عمّال الهاتف الثقافيين الذين ينتجون أثراً traviata ـ حين يتحوّل Amato del Passato إلى الـ duet Grandio الرفيع، بوصفهِ لحظةً تستحضرُ، كما يقول بون، نشوء التدليل أو تكوينه. إنها لحظةٌ تُقَرِّبُ وتُوَفِّقُ بين الهواتف الفعلية والمنظومة اللغوية، لتُنْتِجَ من أنظمةٍ أو تقابلاتٍ مختلفةٍ زَخَّةَ دلالةٍ متقاطعة الإحالة أو المرجعية في الأداء الثقافي "الجاري". والمُلاَحَظ في كلتا هاتين النظريتين النافذتين حول مفهوم الثقافة، أنَّ قابلية التعميم الثقافي لا تكون فعّالة إلا إلى الحدّ الذي يجعل التباين متشاكلاً، وإلى الحدّ الذي يُسْتَحْضَر عنده نشوء الدلالة أو تكوينها في أداءِ تقاطعِ المرجعيةِ أو الإحالة.

أما ما أشرتُ إليه أعلاه، فيما يخصّ الدالّ الثقافي الكولونيالي، فهو على وجه الدقة ذلك الضياع الجذري لمثل هذا الجمع المتشاكل أو الديالكتيكي للجزء والكلّ، للاستعارة والكناية. وبدلاً من تقاطع الإحالة أو المرجعية، فإنّ ثمّة تطعيماً متبادلاً فاعلاً ومنتجاً عبر مواضع الدلالة الاجتماعية، تطعيمٌ يمحو المعنى الديالكتيكي الانضباطي للمرجعية والأهمية الثقافيتين. وهذا هو المعنى الذي تخيط به كلمات الهراء ومشاهده غير القابلة للتمثّل الثقافي، والتي بدأتُ بها هذا الفصل ـ الرعب، الرعب، نداء الموت الذي تطلقه البومة، كهوف مارابار ـ النصّ الكولونيالي في زمنٍ وحقيقةٍ هجينين يبقيان على قيد الحياة ويدكّان تعميمات الأدب والتاريخ. وما أودُّ أن ألتفت إليه الآن هو تجاذب الحاضر الكولونيالي الجاري، وإفصاحاته المتناقضة عن القوة والمعرفة الثقافية.

III

ما يَسِمُ الثقافة الكولونيالية من تجاذبٍ في النطق لا يمكن، بالطبع، أن يكون مُشْتَقّاً مباشرةً من "الخفقان الزمني" للدال، ولا ينبغي أن نمثّل لحكم الأمبراطورية بسوء حكم الكتابة. غير أن هنالك نمطاً من النطق تتردد أصداؤه في حوليات التاريخ الكولونيالي الهندي في القرن التاسع عشر حيث يبرز ضمن السلطة الثقافية، بين معرفة الثقافة وعُرْف القوة، شكلٌ خطابي غريب من عدم الحسم. شكلٌ هو نفي للحظة الـ Traviata؛ لحظةٌ تُغَرِّبُ فيها استحالةُ تسميةِ اختلافِ الثقافة الكولونيالية، في شكل إفصاحها ذاته، المُثُلَ الثقافيةَ الاستعماريةَ عن التقدّم، والتُّقى، والعقلانية والنظام.

يمكن سماع هذه اللحظة في ذلك التناقض الأساسي الذي يخترق التعليم والحوار التبشيريين، في الكتاب الشهير لألكسندر دَفْ **الهند والإرساليات الهندية** (1839): "لا ترسلوا رجالاً ذوي شفقة إلى هنا لأنكم سرعان ما ستحطمون قلوبهم؛ أرسلوا رجالاً ذوي شفقة إلى هنا، حيث يفنى الملايين بسبب الافتقار إلى المعرفة"[21]. كما يمكن سماعها في اللحظة التي يصل بها عمل السِّرْ هنري مين المسمى ***Rede Lecture (1875)*** إلى نوعٍ من المعضلة التي تتكرر ثانيةً في مساهمته التي اشتمل عليها كتاب همفري وارد التذكاري المكرَّس للتعريف بعهد الملكة فيكتوريا:

وكما قيل بحقٍ، فإنّ حكّام الهند البريطانيين هم أشبه بأُنَاسٍ

> مضطرين لأن يُبْقوا على التوقيتِ ذاته على خطّين من خطوط الطول في آنٍ معاً. ومع ذلك، فإنّ مثل هذا الوضع الذي ينطوي على نوعٍ من المفارقة أو التناقض ينبغي أن يكون مقبولاً في التجربة الاستثنائية إلى أبعد حدّ، تجربة الحكم البريطاني للهند، ذلك الحكم الاستبدادي عملياً لبلدٍ تابعٍ من قِبَلِ شعبٍ حرّ[22].

وتبدو هذه المفارقة بكلِّ وضوحها في مقالة فيتز جيمس ستيفن المهمة عن "أسس حكم الهند"، وذلك في معارضته مذكرة إيبيرت، وهي فرصة ينتهزها لمهاجمة الحكم النفعي والليبرالي للهند.

> إنّ برميلاً من البارود إما أن يكون غير مؤذٍ أو أنه قد ينفجر، لكنكم لا تستطيعون أن تحوّلوه إلى وقود منزلي بالاقتصار على تفجير القليل منه وحسب. فكيف يمكن لكم أن تعلّموا جماهير عظيمة من الشعب أنّ عليها ألاّ تكون راضية عن الحاكم الأجنبي، إنما ليس كثيراً؛ وأنّ عليها أن تعبّر عن سخطها بالكلمات والأصوات، إنما ليس بالأفعال؛ وأنّ عليها أن تطالب بهذا الإصلاح أو ذاك (مما لا تفهمه ولا تكترث له)، دون أن تقوم بعصيان مسلح ضدّه تحت أي ظرف من الظروف[23].

والحال، أنه لا ينبغي أن نصرف النظر عن مثل هذه الأقوال بحجّة أنها ضَرْبٌ من التفكير المزدوج أو الإيمان بفكرتين متناقضتين لدى الإمبريالية؛ بل إنّ اعترافها المتهور بوجود معضلة في نقش الأمبراطورية هو ما يجعلها لافتة للانتباه ويشدُّ إليها الأنظار. وما يهمّني فيها هو أداؤها لنوعٍ من الكتابة الملتبسة البعيدة عن اليقين في الخطاب الشاذ أو اللاقياسي الذي هو خطابُ "حاضر" الحكومية الكولونيالية. وذلك لا يهمّني وحدي. ذلك أنّ هذه المنظومات تمثّل ما أعتبره تلك الزمنية المتجاذبة، العابرة بلمح البصر التي توضح التحول من التطورية إلى الانتشارية(*) في خطاب الحكومية الكولونيالية الثقافوي؛

(*) التطورية، :evlutionism نظرية ارتبطت بعلماء الاجتماع في العصر الفيكتوري، تذهب إلى أن المجتمعات البشرية تتقدّم حتماً، وأنّ التغيّر الذي تشهده تغيّر تقدمي، وهو الذي أدّى إلى حضارة أرقى وتحسّن أخلاقي للمجتمع البشري. وهي نظرية تختلف عن الداروينية بقولها بالحتمية، =

نوعاً من الالتباس الذي أفصح عن سياسات النفعيين والمقارنين المتضاربة في جدال أواسط القرن التاسع عشر حول "التقدم" الثقافي الكولونيالي والسياسة الثقافية الكولونيالية. وتبعاً لجون بورو، فإن مثل هذا التجاذب قد كان سمة نموذجية مميزة للحكّام الثقافيين، ذلك أنهم، كما يقول بورو في كتابة **التطور والمجتمع**.

> عندما يريدون التركيز على واقعة التواصل، والتشابه بين المؤسسات البربرية ومؤسسات الماضي الأوربي، أو حتى الحاضر الأوربي، فإنهم يتكلمون بطريقة تطورية. بيد أنهم غالباً ما يتكلمون أيضاً بلغة منقسمة على نحوٍ واضح. المنزلة والعقد، التقدمي واللاتقدمي، البربري والمتحضر[24].

تتبدى في هذه التلفّظات المقتضبة، إنما الحاسمة، هوامش الفكرة الانضباطية عن الثقافة كما تتجسّد في المشهد الكولونيالي: بريطانيا / الهند، نوسترومو، أُوبُمْ؛ فكلُّ تسمية ثقافية تمثّلُ استحالةَ الهوية عند تقاطع الثقافات أو التشابكات الرمزية؛ وكلُّ لحظةٍ هناك تكرّرُ نَقْصَ الترجمةِ أو عدم اكتمالها. ومثل هذا الضَّرْب من الشكّ هو الذي ينتاب تسمية هنري مين للهند: ففي مقالته حول "رصد الهند"، نجد أن الهند هي ضَرْبٌ من الالتباس الفكري والتجاذب الحكومي العميقين.

فإذا ما كانت الهند إعادة إنتاج للأصل الآري المشترك، فإنها أيضاً - وفي خطاب هنري مين - تكرار أبدي لذلك الأصل بوصفه بقية من الماضي؛ وإذا ما كانت تلك البقية من الهند رمزاً لماضٍ قديم، فهي أيضاً بمثابة الدالّ لإنتاج الماضي - في - الحاضر الخطابي؛ وإذا ما كانت الهند موضوعاً ملحّاً من موضوعات المعرفة النظرية

= ذلك أن نظرية داروين في التطور تذهب إلى أن الأنواع الطبيعية تتطور من خلال التباين والانتخاب الطبيعي، وهي عملية ليست تقدمية بالضرورة. أما الانتشارية، diffusionism ، فهي مدرسة ترى أنّ العناصر الثقافية تنتشر من ثقافة إلى أخرى أثناء الاتصال بين الجماعات الثقافية المختلفة. وقد تطورت هذه النظرية إبّان القرنين الثامن والتاسع عشر في مواجهة النظرية التطورية، على الرغم من اهتمام كليهما بالبحث في أصول الثقافة الإنسانية. وينظر الانتشاريون إلى الثقافة على أنها خليط من العناصر المستعارة، ويرون أنّ السمات الأرقى غالباً ما تنتشر من المركز. بل إن بعضهم قد حاول إثبات أن جميع الثقافات الإنسانية قد نبعت من مكان واحد.

الكلاسيكية، فهي أيضاً دالول تشتّت هذه المعرفة في ممارسة القوة؛ وإذا ما كانت الهند نوعاً من المكافئ الاستعاري، عاملةً على شَرْعَنَةِ وإقرار تملّك الثقافات الأخرى وتطبيعها، فهي أيضاً سيرورة متكررة من الكناية التي لا تُدْرَك إلا من خلال بقاياها التي هي، في آنٍ معاً، دواليل على اضطراب السلطة الكولونيالية ودعائم لها. وإذا ما كانت الهند الرمز الأصلي للسلطة الكولونيالية، فهي أيضاً دالول تشتّتٍ في الإفصاح عن المعرفة المرجعية الموثوقة؛ وإذا ما كانت الهند واقعاً سحرياً قديماً، فهي أيضاً حطام الزمن؛ وإذا ما كانت الهند بذرة الحياة، فهي أيضاً نَصْبٌ من أنصاب الموت. الهند هي التوالد الأبدي لماضٍ ـ حاضرٍ هو الزمن الملتبس المولِّد للاضطراب، زمن التدخّل الكولونيالي وحقيقة نطقة المتجاذبة.

ومثل هذه اللحظات من عدم الحسم لا ينبغي أن تُرَى على أنها مجرّد تناقضات في فكرة الأمبراطورية أو إيديولوجيتها. فهي لا تُحْدِثُ حالةً من كبت السيطرة أو الرغبة من ذلك النوع الذي يعبّر عن نفسه من خلال أعراض معينة والذي إمّا أن يزول في النهاية أو يدور إلى ما لا نهاية في تقصيرٍ وإهمالِ سردٍ يتعلّق بتعيين الهوية. فمثل هذه المنطوقات التي تعبّر عن اختلاف الثقافة الكولونيالي قريبة روحياً مما وصفه فوكو على نحوٍ مُقْتَضَبٍ، لكنه موحٍ، بقابلية تكرار القول المادية. وكما فهمتُ هذا المفهوم ـ وهذه إعادة بنائي المتحيّزة له ـ فإنه ضَرْبٌ من الإلحاح على **سطح الظهور** بالصورة التي يبني بها حاضرَ نطقه: التاريخي مُلْتَقَطاً خارج تأويلية التاريخانية؛ المعنى مقبوضاً عليه لا في علاقته بما لم يُقَلْ أو بتعدد المعاني، بل في إنتاجهِ **سلطةَ تفريقٍ ومباينةٍ**. فمعنى القول ليس عَرَضَاً من الأعراض ولا تمثيلاً رمزياً أو مجازياً (أليغورة) من التمثيلات. إنه مكانةُ أو منزلةُ سلطة الذات، حاضرٌ أدائي يغدو فيه القول مُتَمَلَّكاً، وموضوعاً للتملّك في آنٍ معاً؛ يغدو قابلاً للتكرار، معقولاً، أداةً للرغبة، كما يغدو العناصر في ضَرْبٍ من الاستراتيجية. وما يحتاجه مثل هذا التكرار الاستراتيجي على مستوى النطق ليس تحليلاً صُورياً بسيطاً ولا استقصاءً دلالياً ولا تمحيصاً أو تحققاً تجريبياً وإنما، كما يقول فوكو، "تحليل العلاقات القائمة بين القول وفضاءات التخالف والتباين، والتي يعمل فيها القول نفسه على كشف الاختلافات والتباينات وإبرازها"[25]. فقابلية التكرار، بحسب مصطلحاتي، هي على الدوام ذلك التكرار في فعل النطق ذاته لشيءٍ ما آخر، لاختلاف غريب بعض الشيء، على النحو الذي يعرّف به فوكو قابلية القول للتمثيل: "لعله [أي

القول] مثل ذلك الشيء بالغ الألفة الذي لا يفتأ يروغ منا، مثل تلك الشفافيات المألوفة التي لا تكون واضحةً كلَّ الوضوح، على الرغم من أنها لا تخفي أي شيء في كثافتها. فمستوى النطق يبرز من خلال قربه على وجه التحديد"[26].

وإذا ما بدت أقوال دَفْ، ومين، وفيتزجيمس ستيفن للوهلة الأولى كما لو أنها توافه غير شائعة في التاريخ الكولونيالي أو الإمبريالي، إلا أنّ نقشها المزدوج يدفع اختلافها لأن يبرز واضحاً كل الوضوح بين – الـ – سطور؛ في البينيّة الزمنية لماضي ـ حاضر هنري مين حيث لا تُسَمَّى الهند إلاّ بوصفها نمطاً من الالتباس أو اللايقين الخطابي. ومن استحالة الإبقاء على توقيت واحد على خطين من خطوط الطول، ومن التنافر الداخلي بين الإمبراطورية والأمة في خطاب التقدمية الثقافية الشاذ أو اللاقياسي، ثمّة تجاذب يبزغ لا هو بتصارع المتناقضات ولا بتناحر التقابل أو التضاد الديالكتيكي. ففي هذه الأمثلة من الاغتراب الاجتماعي والخطابي لا نتبيّن السيّد والعبد، لا نتبيّن سوى السيّد المُسْتَعْبَد، والعبد الذي لا سيّد عليه.

إن ما يُفْصَحُ عنه في نطق الحاضر الكولونيالي ـ بين السطور ـ هو انشطار خطاب الحكومية الثقافية لحظة نطقها بالسلطة. وهذه بحسب فانون، لحظةٌ "مانوية" تقسم الفضاء الكولونيالي: انقسام مانويّ، منطقتان متقابلتان إنما ليس في خدمة "وحدة أرفع"[27]، والحال، أن الاستعارات المانوية التي يستخدمها فانون تتصادى مع شيء من التجاذب الخطابي والوجداني الذي نَسَبْتُهُ إلى الهراء القديم في الإفصاح الثقافي الكولونيالي، على النحو الذي يبرز به بِحَدِّهِ الدلالي، كيما يزرع الاضطراب في اللغات الانضباطية وفي منطق مفهوم الثقافة ذاته. وهكذا نجد لدى فانون أنّ "رموز ما هو اجتماعي ـ الشرطة، ونداءات الأبواق في الثكنات، والاستعراضات العسكرية، والرايات الخفاقة ـ تكبح وتحرّض في آنٍ معاً: "اثبت مكانك لا تتزحزح. . . استعد للهجوم"[28]. وإذا ما كان فانون يضع مشهد الانشطار حول ما للقوة الكولونيالية من ضروب الفيتش الغريبة والراضّة، فإن فرويد، إذْ يصف في مقالته عن "الفيتشية" الظروف الاجتماعية للانشطار، إنما يردد أصداء القلق السياسي الذي تنطوي عليه الأمثلة التي قدّمتُها عن الهراء الكولونيالي. يقول فرويد: "إن شخصاً راشداً قد يختبر ذعراً مماثلاً حين تعلو الصيحة أنَّ العرش والمذبح في خطر، كما يترتّب على ذلك **عواقب غير منطقية مماثلة**"[29]. [التشديد لي].

يشكّل الانشطارُ استراتيجيةَ دفاعٍ وتباينٍ معقدة في الخطاب الكولونيالي. موقفان متناقضان ومستقلان يقطنان المكان ذاته، أحدهما يحسب حساب الواقع، والآخر تحت تأثير غرائز تفصل الأنا عن الواقع وتقطع صلته به. وهذا ما يؤدي إلى إنتاج قناعة متعددة ومتناقضة. ولحظة النطق بالقناعة المتعددة هي في الوقت ذاته لحظةُ دفاعٍ ضدّ قلق الاختلاف ولحظةٌ منتجةٌ لضروبِ التخالفِ والتباين. وبذا يكون الانشطار شكلاً من الالتباس والقلق الذي يعتري النطق والفكر وينبع من واقعة أن الإنكار لا يقتصر على كونه مبدأً نفيّ أو حَذْفٍ وحسب؛ بل هو أيضاً استراتيجيةٌ للإفصاح عن أقوالٍ متناقضةٍ متواجدةٍ معاً في القناعة ذاتها. والحال، أنّ نصوص الهراء الكولونيالي والإفصاح الإمبريالي التي أوردتها ينبغي أن تفاوض سلطتها الخطابية من مثل فضاء النطق هذا، حيث يُفْرِغُ عملُ التدليل فعلَ المعنى من خلال الإفصاح عن استجابةٍ منشطرةٍ أو ردٍّ منشطرٍ؛ "أويُمْ"، "التوقيت ذاته على خطين من خطوط الطول".

يصف فرويد التجاذب، في لحظة الإنكار (verleugung)، بأنه تقلّب الفكرة، ذلك التقلّب الذي يتميّز من تقلّب الوجدان، أو من الكبت .(Verdr?ngung) وإنّه لمن الحاسم أن نفهم ـ وهذا ما لا يُنْتَبَه إليه في الغالب ـ أنَّ سيرورة الإنكار، حتى وهي تنفي وضوح الاختلاف، تُنْتِجُ استراتيجيةً لمفاوضةِ معارف التباين والتخالف. وهذه المعارف تسبغ معنىً على الرضّة وتعوّض عن غياب الوضوح وتقوم مقامه. والحال، أنَّ مثل هذا التقلّب في فكرة الثقافة في نطقها الكولونيالي، أي الثقافة مُفْصَحَاً عنها لحظة مَحْوِهَا، هو على وجه التحديد ما يجعل من المعاني المنضبطة للثقافة ذاتها ضرباً من اللامعنى، غير أن ضرباً كولونيالياً من اللامعنى لِيُنْتِجُ استراتيجياتٍ للسلطة والمقاومة الثقافتين هي استراتيجيات قوية وفعّالة على الرغم من تجاذبها.

وما يحدث عندئذٍ هو ما يمكن وصفه بأنه استراتيجية "ضبط" الانشطار الخطابي أو "فرض المعيارية" عليه، نوعٌ من الاستيعاب الشاذ أو اللاقياسي للتجاذب الثقافي. وهذا ما نراه في هجوم فيتزجيمس ستيفن على عدم الحسم لدى الحكّام الكولونياليين النفعيين والليبراليين. فما يبني قولَ ستيفن هو إنتاجُ الالتباس واللايقين المهدِّد الذي ينتاب الذات الخطابية ويتعقّبها كما الشبح والذي يوبّخ الذاتَ الليبرالية المستنيرة التي هي ذات الثقافة ذاتها ويسخر منها. غير أن تهديد غياب المعنى، والانكفاء إلى العماء والشواش، هو تهديد مطلوب بغية الإبقاء على الحذر واليقظة تجاه **العرش و المذبح**؛

بغية تعزيز قتالية الحضارة البريطانية، التي إذا ما أرادت أن تكون مرجعية موثوقة، كما يقول فيتزجيمس ستيفن، فإن عليها ألاّ ترتعد من التأكيد الصريح، والمباشر، دون هوادة على شذوذ الحكم البريطاني في الهند وخروجه على القياس. ولقد شَغَلَ هذا الشذوذ الذي لا حلّ له الرأي المستنير طوال القرن التاسع عشر؛ ذلك أنَّ "حكم شعب لذاته هو أمر واقعي وله معنى؛ أما حكم شعب من قِبَل شعب آخر فلا يوجد ولا يمكن أن يوجد"[30]، كما يقول ملْ. فالتأكيد الصريح على ما هو شاذ وخارج على القياس يُنْتِجُ خياراً ثقافياً مستحيلاً: إما الحضارة أو التهديد بالعماء والفوضى ـ إمّا هذا أو ذاك ـ في حين أنَّ الخيار الخطابي يتطلب الاثنين على الدوام، كما تُصَوِّر ممارسة القوة، على نحو شاذ مرة أخرى، بأنها "الحكم الاستبدادي عملياً لبلدٍ تابعٍ من قبل شعبٍ حرّ" (مرّة أخرى لا هذا ولا ذاك).

IV

إذا ما كان هذا السوء في ترجمة القوة الديمقراطية يكرّر "شذوذ" السلطة الكولونيالية أو "لا قياسيتها" ـ الفضاء الكولونيالي دون اسم علم ـ فإن البيداغوجيا الإنجيلية في ثلاثينيات القرن التاسع عشر تحوّل "الالتباس أو اللايقين الفكري" بين الكتاب المقدس والهندوسية، إلى استراتيجية شاذة أو لا قياسية في الاستجواب أو الاستنطاق. فمع إقامة ما دُعِيَ بـ "المنظومة الفكرية" في عام 1829، في مدارس الإرساليات في البنغال، تطورَ نمطٌ من التثقيف راح يطلق ـ على غرار انشطار الخطاب الكولونيالي الذي أشرنا إليه ـ نصّياتٍ متناقضة ومستقلة من التُّقى المسيحي والوثنية الكافرة كيما يثير، بينهما، حالةً من عدم الحسم في نوعٍ من الازدواج الغريب. وكان ذلك بمثابة التباس أو انعدام لليقين بين الحقيقة والزيف هدفه المعلن هو الهداية أو التحول إلى المسيحية، أما استراتيجيته فكانت تتمثّل في إنتاج نوع من الشكّ، ليس شكّاً في محتوى العقائد وحسب، بل شكٌّ أو التباس وانعدام لليقين في مكان النطق المحليّ؛ عند موضع حاجة المستعمَر إلى السرد وفي لحظة استنطاق السيّد. إليكم ما كتبه دَفْ في عام 1835:

حين يُسْأَل [المحمدي] إن لم يكن من الفرائض في ديانته أن

يصوم جميع المؤمنين في شهر رمضان العظيم، من طلوع الشمس حتى مغيبها، فإنه يعترف دون تردد، ودون قيد أو شرط، أن ذلك فريضة لا يجرؤ أحد على خرقها؛ لأن في ذلك ازدراء لمحمد. فتلجأ عندئذٍ إلى الحقيقة الجغرافية التي لا مراء فيها والتي مفادها أن الفترة من طلوع الشمس حتى مغيبها تمتد في منطقتي القطبين الشمالي والجنوبي لتطول أشهراً متعددة من كل عام فإما أنَّ ديانته لم تُهَيَّأ لأن تكون ديانةً كونيةً للعالمين، ولذا فهي ليست وحياً إلهياً، أو أنَّ الذي عمل على صياغة القرآن لم يكن على علم بهذه الحقيقة الجغرافية ولذا فهو دجَّال وجاهل. فإذا بلغت المناكفة بالمحمدي مثل هذا المبلغ عادةً ما يقطع العقدة الغوردية(*) بإنكارٍ وقحٍ للحقيقة الجغرافية وإنها لكثيرة كثيرة تلك الحيل والذرائع السانحة التي يشعر باضطراره إلى اللجوء إليها[31].

وبالطبع، فإن البراهميين يعامِلون بالازدراء ذاته، لا براهين العلم الحديث وحدها وإنما أيضاً "ما يرونه بأمّ أعينهم". أما الهدف المعلن لمثل هذا السوء المنهجي في الترجمة، ولمثل "هذا الاستخراج لما في ميتافيزيقيا القرآن من دوغمائية فيزيقية"، فهو ترسيخُ سردٍ يدور حول "صدقية القول كله" لأنه "ما إنْ يُعْلَن عن هوية هاتين المجموعتين من الظواهر بوصفهما واقعة لا شك فيها، حتى يُسَلَّم بحقيقة النظرية المُقَدَّمة"، كما يقول دَفْ. غير أن استراتيجية فرض الضبط والمعيارية هي شكل من الإخضاع الذي يتطلب النطق الشاذ أو اللاقياسي على وجه التحديد ـ يتطلب ذلك الهراء القديم المتمثّل بإساءة قراءة الميثولوجيا قراءة مبتذلة على أنها حقيقة جغرافية ـ بحيث يكون هنالك، كما يقول دَفْ "ضرب من الحرب الصامتة التي يتمّ إذكاؤها على نحوٍ متواصل... محركات انفجارٍ داخلي متوارية وغير متوقَّعة.... فما إنْ يتمّ إنزال الجرح مرّة، حتى يغدو الانسحاب المشرّف مستحيلاً على المحلي"[32].

(*) العقدة الغوردية، Gordian Knot، تعبير يدلّ على الصعوبة. وبالأصل هي عقدة أحكم ربطها فلاح يدعى غورديوس بحيث لا يستطيع أحد حلّها. ويحكى أنه قيل للإسكندر أنّ من يحل العقدة سوف يحكم الشرق كلّه ولذا قام بقطعها بسيفه. وهكذا، يعني قطع العقدة الغوردية التخلص من وضع صعب بخطوة حاسمة.

إن الهدف هو منع الروح الوثني من التذرّع بـ "منظومته الماكرة". فاستراتيجية الانشطار تتمثّل في إنتاج فضاء من القناعة المتعددة والمتناقضة، أشدّ مكراً وخبثاً، فضاء يقع بين الصدقية الإنجيلية وشعر الفيدا أو القرآن. وبذا يتمّ إنتاج فضاء استراتيجي من النطق ـ لا هذا ولا ذاك ـ تتمثّل حقيقته في أن يضع المحلي في تلك اللحظة من النطق التي يصفها كلٌّ من بنفنيست ولاكان، حيث يعني أن تقول "أنا أكذب" أن تقول الحقيقة والعكس بالعكس على نحو غريب. فَمنْ هو المُخَاطَب، حقيقةً، في صدقيّة مثل هذه الترجمة، التي ينبغي أن تكون سوء ترجمة؟ ففي حرب الخطاب الكولونيالي الماكرة يكمن الخوف من أن يؤدّي الكلام بلسانين إلى نقش اللغة ذاتها على نحو مزدوج وإلى التباس المنظومة الفكرية وابتعادها عن اليقين. أما استنطاق المستعمِر فيغدو شاذاً ولا قياسياً، "لأن كلَّ مفردة يمكن أن يستخدمها المبشّر المسيحي لإيصال الحقيقة الإلهية هي مفردة سبقت تهيئتها لأن تكون الرمز المختار لخطيئة قاتلة مقابلة"[33]. فإذا ما كانت كلمة السيّد قد سبق تملّكها وكلمة العبد غير قابلة للحسم، فأين تكمن حقيقة الهراء الكولونيالي؟

يرتكز الالتباس أو اللايقين الفكري المتولّد عن شذوذ الاختلاف الثقافي ولا قياسيته على سؤال انزياح الحقيقة التي تقع، في آن معاً، بين هجنة صور الحكم وما بعدها، أو بين عدم الحسم بين السنن والنصوص وما بعده، أو بين استحالة الإشكالية الكولونيالية التي يطرحها السِّر هنري مين وما بعدها: محاولة الإبقاء على توقيت صحيح واحد على خطين من خطوط الطول، في آن معاً. وهذا الانزياح هو انزياحٌ للحقيقة في تعيين هوية الثقافة ذاتها، أو التباس ولا يقين في بنية "الثقافة" بوصفها تعيين هوية حقيقةٍ إنسانيةٍ خطابيةٍ معينة. حقيقة الإنسان الذي هو بيت الثقافة؛ حقيقةٌ "تُفَرِّقُ" الثقافات وتُبَايِنُ بينها، وتؤكد على أهميتها ودلالتها الإنسانية، وعلى سلطة توجّهها. فحين يضطر المحمدي لأن ينكر البرهان المنطقي على واقعة جغرافية ويشيح الهندوسي بوجهه عن الدليل الذي يراه بأمّ عينه، فإننا نشهد شكلاً من التجاذب، نمطاً من النطق، إكراهاً وقسراً للذات المحلية لا يمكن لأية حقيقة أن تتواجد فيه. فالمسألة ليست مجرد غياب للعقلانية والأخلاق: فهي تقود عبر مثل هذه الضروب من التمييز التاريخي والفلسفي بين الاختلافات الثقافية، إلى الاستقرار في ذلك الفضاء الخطابي الفارغ على نحوٍ خطير حيث يكمن سؤال القدرة الإنسانية على الثقافة. ولكي نعبّر عن ذلك بصورة

أفخم، فإن المشكلة الآن هي مشكلة سؤال الثقافة ذاتها على النحو الذي تُمَثَّل فيه وتُنَازَع في المحاكاة ـ لا في الهوية ـ الكولونيالية للإنسان. وكما هو الحال من قبل، فإنَّ السؤال يجري في عدم الحسم القديم الذي يَسِمُ الثقافة.

عشيّة الدورغابوجا في أواسط عشرينيات القرن التاسع عشر، راح دَفْ المحترم يتمشّى في حيٍّ من أحياء كالكوتا حيث يعمل المصوّرون، فتصدم عينيه ملايين الصور للربة دورغا، وتنقضُّ على أذنيه ملايين المطارق التي تطرق النحاس والقصدير، وتُغِيْرُ عليه ملايين الدورغات المقطَّعة الأوصال، عيون، أذرع، رؤوس، بعضها لم يُلَوَّن، بعضها لم يُشَكَّل، فيلجأ إلى أحلام اليقظة:

> ذكريات الماضي تختلط على نحوٍ غريب مع مناظر الحاضر الواضحة. يقينيات تجربة الوطن الراسخة منذ القدم يقف إزاءها فجأةً هذا المشهد الذي لم يسبق للمرء أن تخيّله. فإذا ما ملت [بأحكامك المهتزة] في هذا السبيل أو ذاك، أو حددت "الميل الذي هو موضع شكٍّ" فإنك ترى مرّة بعد مرّة حركات أولئك الذين أمامك، تتأمل شكلهم ولا تستطيع أن تشكّ في أنهم من البشر.... يبلغ بك العجب كلّ مبلغ؛ غير أن الأسس التي يقوم عليها قرارك تتضاعف أيضاً(34).

يستنطق سجالي الأخير، من المنظور الكولونيالي، هذا القسر الثقافي على أن "تكون إنساناً، أو تصير إنساناً، أو تُرَى على أنك إنسان"(35). وهذه مشكلة تُلْتَقَط في التركيب المتذبذب والنائس للمقطع كله؛ وتُسْمَع أخيراً في عبارة "لا تستطيع" في قول دف "لا تستطيع أن تشكّ في أنهم من البشر". وما أشيرُ إليه هو أن الصورة القسرية للذات المستعمَرة تُنْتِجُ نقصاً في الحقيقة أو افتقاراً إليها يُفْصِحُ عن حقيقةٍ غريبةٍ بشأن السلطة الثقافية الاستعمارية وفضائها المجازي الخاص بالإنسان. فالتنوع اللانهائي الذي يَسِمُ الإنسان يتلاشى متحولاً إلى شيء بلا أية دلالة حين يفرط في التدليل، لحظة الانشطار الخطابي؛ وبذا فإنه يقول شيئاً ما يصيب قرب الهدف، شيء قريب من حقيقة الثقافة، شيء abseits، معنى غريب ثقافياً لا لأنه يُقَال بألسنةٍ شتّى بل لأنَّ القسر الكولونيالي على الحقيقة هو على الدوام نتيجة لما دعاه ديريدا بالأداء البابلي، في فعل الترجمة، بوصفه نقلاً أو تحويلاً مجازياً للمعنى عبر المنظومات اللغوية، يقول ديريدا:

> حين يفرض الله اسمه ويعاكسه إنما يعطّل الشفافية العقلانية لكنه يعترض أيضاً سبيل الـ إمبريالية اللغوية. إنه يُسْلِمُ مصيرهما لقانون الترجمة الضرورية والمستحيلة في آنٍ معاً شفافيةٌ مُحَرَّمَة، أحاديةُ معنىً مستحيلة. وتغدو الترجمة قانوناً، واجباً، ودَيْنَاً، لكنه الدَّين الذي لم يعد بمقدور المرء أن يسدده[36].

إن ما في الترجمة مما يعيق تلك السيرورة الديالكتيكية من التعميم وقابلية التواصل الثقافيين هو ضرب من أداء الحقيقة أداءً أو الافتقار إليها. وفي مكان تلك الحقيقة، حيث يترصّد خطر التأويل المفرط، لا يمكن أن يكون ثمّة ذات للثقافة مكافئة أخلاقياً أو أبستمولوجياً. بل نجد، في الواقع، ذلك البقاء عبر الثقافة لضَرْبٍ من الجنون المثير، بل المتمرد الذي يدكّ سلطة الثقافة في شكلها "الإنساني". ولن يدهشكم، إذاً، عند هذا المِفْصَل وبعد أن ألقيتُ نظرةً خاطفةً على المشكلة في تلك الصور مقطعّة الأوصال للربّة دورغا، أن أتحول الآن إلى تلك الدمية الحيّة الأخرى، أولمبيا، في عمل هوفمان رجل الرمال، الذي أقام عليه فرويد مقالته عن "الـ "غريب" "، وذلك لكي أشرح استراتيجية الانشطار الثقافي هذه: إنسان/ لا إنسان؛ مجتمع/ أوبُّم.

انسجاماً مع استساغتنا للمتعارضات، أشير إلى أننا نقرأ الحكاية الخرافية عن **النظير** أو **الصنو** قراءة غريبة وغير مألوفة، فيما بين ضروب التمييز التحليلية التي يقيمها فرويد بين "الالتباس أو اللايقين الفكري" و "الخصاء"، بين "قهر المصاعب" و "الكبت". فمثل هذه الشكوك تربك المقالة إلى درجة أن فرويد يلمّح تلميحاً إلى تمييزٍ تحليليٍ بين "كبت حقيقي" يلائم الواقع النفسي، و "قهرٍ للمصاعب" أشد ملاءمة لأعمال الكبت التي يمارسها اللاوعي الثقافي[37]، الأمر الذي يوسّع مصطلح الكبت أبعد من معناه المشروع. واعتقادي أن السجال الثقافي الخاص بالنظير أو الصنو الغريب يبزغ عبر "الالتباس أو اللايقين الفكري" لدى فرويد نفسه، لحظة تقديمه التجاذب النفسي.

تقف صورة أولمبيا بين الإنسان والأوتوماتون(*)، بين آداب السلوك وإعادة الإنتاج

(*) الأوتوماتون، automaton ، كلمة تُقَال لمن يبدو غير قادر على الشعور بالانفعالات. كما تُقَال آلة، لها شكل بشري خاصة، تتحرك دون أن يسيطر عليها أحد.

الميكانيكية، مُجَسِّدةً ضرباً من المعضلة: دمية حيّة. والحال، أن روح النظير أو الصنو السحرية الشبحيّة تكتنف، من خلال دورغا وأولمبيا، ومن حينٍ لآخر، كامل أعضاء الفرقة الكولونيالية التي مررتُ عليها: مارلو، كورتز، عادلة، عزيز، دَفْ، مين، البومة، كهوف مارابار، ديريدا، فوكو، فرويد، السيّد والعبد على السواء. فقد وقف جميع كوميديي "لا معنى" الثقافة هؤلاء، للحظةٍ وجيزة، في ذلك الفضاء غير المحسوم من النطق، حيث تكون سلطة الثقافة مُعَطَّلةً في القوة الكولونيالية، وقد تلقّنوا درس الثقافة المزدوج. ذلك أنَّ الدرس الغريب للنظير أو الصنو، بوصفه مشكلة التباس أو لا يقين فكري، يكمن على وجه الدقة في نقشه المزدوج. فسلطة الثقافة في الـ epistémé الحديث، تقتضي المحاكاة وتعيين الهوية في الوقت ذاته. فالثقافة هي heimlich، بتعميماتها المنضبطة، وسردياتها المحاكاتية، وزمنها الفارغ المتجانس، وتسلسلها، وتقدّمها، وأعرافها وتماسكها. لكن السلطة الثقافية هي unheimlich، ذلك أنها لكي تكون مميَّزة، ودالّة، ومؤثِّرة وقابلة للتعيين، يجب أن تكون مُتَرْجَمة، منتشرة، متباينة، عابرة للفروع، تناصية، أممية، وعابرة للأعراق.

وفيما بين هاتين الاثنتين يلعبُ زمنُ مفارقةٍ كولونياليةٍ أو تناقضٍ كولونياليٍ في تلك الأقوال المتناقضة التي تصدر عن قوة الإخضاع. ذلك أن تكرار "الشيء ذاته" يمكن في الواقع أن يمثّل انزياحه الخاص، يمكن أن يحوّل سلطة الثقافة إلى لا معناها الخاص في لحظة نطقها على وجه التحديد. ففي المعنى التحليلي النفسي أن "تحاكي" يعني أن تتشبّث بإنكار محدوديات الأنا؛ وأن "تعيّن هويتك" يعني أن تستوعب وتتمثّل على نحوٍ صراعي. ومن بين هاتين الاثنتين، حيث لن يكون لحرفيّة القانون أن تُعْتَبَر بمثابة دالول، أنَّ نظير الثقافة أو صنوها يرجع على نحوٍ غريب - لا هذا ولا ذاك، بل الدَّعيّ أو المنتحل الدجّال - ليهزأ ويقلّد، ليحلّ خيوط معنى الذات السيّدة وسيادتها الاجتماعية. وفي هذه اللحظة من "الالتباس" أو "اللايقين" الفكري والنفسي أنَّ التمثيل لا يعود بمقدوره أن يضمن سلطة الثقافة؛ وأنَّ الثقافة لا يعود بمقدورها أن تضمن للكاتب ذواته "الإنسانية" بوصفها دواليل للتأنسن. لقد تجاهل فرويد الغريبَ الثقافيَّ لكن هوفمان كان أشدّ حذراً وحيطةً بكثير.

وإذا ما كنتُ قد بدأتُ بالهراء الكولونيالي، فإنني أريد أن أختم بكاريكاتور متروبولي، برجوازي ساخر. إليكم هذا المقطع من كتاب هوفمان **رجل الرمال**، وهو

مقطع فات فرويد أن يتنبه إليه:

> غاص تاريخ الأوتوماتون عميقاً في نفوسهم، وراح يخيّم ضَرْبٌ من الشكّ حيال الأشكال البشرية. ولكي يتم لكثيرٍ من العشاق التحقّق من أنهم لا يبذلون المغازلة لدمية متخشبة، كانوا يفرضون على العشيقة أن تغني وترقص قليلاً، أن تحيك أو تطرز أو تلعب مع كلبها الصغير الخ، لكن الأهمّ من كلّ هذا أنهم كانوا يفرضون عليها أن تتكلم بين الفينة والأخرى بطريقة تُظْهِرُ فعلاً أن كلماتها تفترض وجود حالةٍ من التفكير والشعور... ولقد اضطر سبالانزاني، كما قيل، إلى مغادرة المكان لينجو من تهمة أنّه فرض بالخداع والحيلة أوتوماتوناً على مجتمع بشري[38].

> إننا نكاد نقف الآن وجهاً لوجه مع ورطة الثقافة المتمثّلة بنوع من الانزلاق أو الانشطار بين البراعة البشرية والفاعلية الخطابية للثقافة. فلكي يسلك المرء بحسب حقيقته عليه أن يتعلم أن يكون غير حقيقي قليلاً، على نحوٍ معاكسٍ لما يدلّل عليه التعميم الثقافي. عليه، كما يشير هوفمان، أن يغني بقليل من النشاز، وأن يتكلم بطريقة تُظْهِر أنَّ الكلمات تفترض وجود حالة من الشعور، الأمر الذي يفترض أنَّ هراءً معيناً لا ينِي ينتاب هذه الكلمات ويتعقبها كما الشبح ويعيقها. غير أن السؤال الذي يطرح نفسه هو إلى أيّ حدّ ينبغي عليك أن تكون غير حقيقي كيما تخفق في أن تكون إنساناً سعيداً، ولو كان ذلك كيفما اتفق؟ ذلك هو السؤال الكولونيالي؛ وذلك، باعتقادي، هو مكمن الحقيقة؛ التي تقع إلى جانب الهدف بقليل، شأنها على الدوام.

لقد برزت "الحماقة" المحلية أو "العبط" المحلي كمقولة ثقافية، شبه قانونية، بعد إقامة **المحكمة العليا** في كالكوتا في ثلاثينيات القرن التاسع عشر مباشرةً، وكادت أن تكون النظير أو الصنو الغريب للحاجة إلى الصدقية والشهادة؛ النظير والصنو الغريب لإقامة **القانون** وترسيخه. فالحماقة أو العبط شكل من شهادة الزور أو الحنث باليمين الذي لا يوجد مقابلاً له أي شكل أوروبي من الكلمات، كما يطمئننا هولهيد في تصديره

مدوَّنة قوانين الجنتو. غير أننا نجد، سواء أَسَرَّنا ذلك أم أَرْعَبَنا، أنّ بنيته تكرر ذلك الانشطار في النطق الذي حاولت وأحاول أن أصفه. فهو يقوم، كما يقول هولهيد:

> على ضروب من الأكاذيب والبهتان يتنافر واحدها مع الآخر كل التنافر ويتضارب كلّ التضارب مع رأيهم، ومعرفتهم، وعقيدتهم.... إنه أشبه بالجنون الذي رسمه سيرفانتس بصورة لا تُضَاهى، فهو يبدي من الحَساسية ما فيه الكفاية في بعض المناسبات إلا أنه في الوقت ذاته جامح وبرّي وغير واع لذاته[39].

وعلى الرغم من التفسيرات الحقوقية والسوسيولوجية المعاصرة الوافية لشهادة الزور والحنث باليمين، إلا أن أسطورة الكذب أو الإفك والزور تواصل الظهور على صفحات القوة، وصولاً إلى تقارير موظّفي المقاطعات في عشرينيات القرن العشرين. فما هي حقيقة الكذب أو الزور؟

حين يُقْسَر المسلم على التكلّم بحقيقةٍ مسيحيةٍ فإنه يُنْكِرُ منطقَ حواسه؛ كما ينكر الهندوسي ما يراه بأمّ عينه؛ وينكر البنغالي اسمه ذاته لدى حنثه بيمينه أو شهادته الزور. هذا ما قيل لنا على الأقلّ. وما يتمُّ إضفاء طابع النصّ عليه في كلّ مرّة بوصفه حقيقة الثقافة المحلية هو جزء يتمُّ اجتيافه على نحوٍ متجاذب في أراشيف أو محفوظات المعرفة الكولونيالية. جزءٌ أشبه بـ "الحماقة" أو "العبط" غير القابل للترجمة، وغير القابل للشرح والتفسير، وغير القابل للمعرفة ومع ذلك فإنه يُكَرَّر إلى ما لانهاية باسم المحلي. وما تُسَفِرُ عنه هذه الأكاذيب التي لا تنطق أبداً بالحقيقة "كاملة"، وما يدور من فم إلى فم، ومن كتاب إلى كتاب، هو مَأْسَسَةُ شكلٍ خطابي بالغ الخصوصية من البارانويا، شكلٌ لابدَّ من إقراره وإجازته لحظة تمزّقه وتقطّع أوصاله. إنه شكل من البارانويا الاضطهادية يَظْهَرُ مما لدى الثقافات من حاجةٍ بنيوية إلى المحاكاة وتعيين الهوية. إنه ما يعتري "نصّ" الثقافة من بقاءٍ قديم على قيد الحياة، أي للحاجة إلى ترجماتها وللرغبة في هذه الترجمات، وليس أبداً لسلطة أصلها وحسب. أما استراتيجية هذا الشكل، كما وصفها كارل أبراهام، فتتمثّل باجتياف جزئي؛ أي بشكلٍ من الاجتياف الذي يجرّد الموضوع من جزء من جسده بحيث تمكن مهاجمة تكامله دون إلغاء وجوده. "إننا نغرس في ذهن الطفل الذي يلتقط فراشة وينتزع ساقها أنْ يطلقها من

جديد»[40]، كما يقول المحلل النفساني كارل أبراهام. فوجود المحلي العاجز هو أمر مطلوب من أجل الكذبة التالية والتي بعدها والتي بعدها، فلا بد أنكم تذكرون أنْ «الرعب! الرعب!» التي يطلقها مارلو يجب أن تغدو كذبة مع انتقاله من قلب الظلام إلى بودوار بلجيكي. وحين يستبدل بكلمات الرعب اسم **الخطيبة**، فإننا نقرأ في ذلك الرقّ الممسوح، الذي ليس هذا ولا ذاك، شيئاً من حقيقة كذبة الإمبراطورية، تلك الحقيقة الخرقاء، والمتجاذبة، التي لا تتنزّل في موضع الترحيب والاحتفاء.

هوامش الفصل (7)

1 - E. M. Forster, ***A Passage to India*** (Harmondsworth: Penguin, 1979), P. 135.

2 - J. Lacan, ***The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*** (Harmondsworth: Penguin 1979), P.250.

3 - A. Lyall; Carlyle, ***Essays;*** R. Kipling, "The burial" quoted in E. Stokes, ***The Political Ideas of English Imperialism*** (Oxford: Oxford University Press, 1960), P.28.

إنني مدين لملاحظات ستوكس الموحية المتعلقة بقيمة "العيّ في الإفصاح" المنسوب إلى رسالة المشروع الكولونيالي.

4 - W. Benjamin, ***Illuminations,*** H. Zonh (trans.) (London: Cape, 1970), PP.98-101.

5 - J. Conrad, ***Heart of Darkness,*** R. Kimbrough (ed.) (New York: W.W Norton and Co, 1963), P.28.

6 - J. Conrad, ***Nostromo*** (Harmondsworth: Penguin, 1979), P.345.

7 - Forster, ***Passage to India,*** P. 145.

8 - Stokes, ***Political Ideas*** P. 2.

9 - Conrad, ***Heart of Darkness,*** P. 186.

10 - Forster, ***Passage to India,*** P.135

11 - Lacan, ***The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis,*** P.214.

12 - B. Williams, Ethics and the Limits Philosophy (London: Fontana, 1985).

13 - Forster, ***Passage to India,*** P. 144.

14 - هذا كولاج من الكلمات، والعبارات والأقوال التي قيلت في / حول المدخل إلى كهوف مارابار. وهي تمثّل إعادة تجسيدٍ قصصية لتلك اللحظة الحاسمة على شكل فعلٍ من أفعال التذكّر.

15 - J. Derrida, ***Dissemination,*** B. Johnson (trans.) (Chicago: Chicago University Press, 1981), PP 212-213.

16 - J. Derrida, "The violence of the letter", in his ***Of Grammatology,*** G.C Spivak (trans.) (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1974), P.121.

17 - R. Rorty, ***Philosophy and the Mirror of Nature*** (Princeton: Princeton University Press, 1979), P. 318.

18 - E. Gellner, ***Relativism and the Social Sciences*** (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), P.90.

19 - J. Boon, "Further operations of "culture" in anthropology: a synthesis of and

for debate" ***Social Science Quarterly,*** vol. 52, PP. 221-52.

M. Sahlins, ***Culture and Practical Reason*** (Chicago: Chicago University Press, 1976). - 20

Rev. A. Duff, ***India and India Missions: Including Sketches of the Gigantic System of Hinduism etc.*** (Edinburgh: John Johnstone, 1839), P.211. - 21

Sir H. Maine, "The Effects of Observation of India on Modern European Thought" (Cambridge: The Rede Lecture, 1875). - 22

J. Fitzjames Stephen, "The foundations of the government of India", ***Nineteenth Century, Vol. 14*** (October 1883), PP.551ff. - 23

J.W. Burrow, ***Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory*** (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), P.159. - 24

M. Foucault, ***The Archaeology of Knowledge*** (London: Tavistock, 1972), P.92. - 25

ibid., P.111. - 26

Fanon, ***The Wretched of the Earth*** (Harmondsworth: Penguin, 1969), P.29. - 27

ibid., P.41. - 28

S. Freud, "Fetishism", in ***On Sexuality*** (Harmondsworth: Pelican Freud Library, 1977, Vol.7), P. 352. - 29

J.S. Mill, "On representative government", in H.B. Acton (ed.) ***Utilitarianism, Liberty, Representative Government*** (London: J.M. Dent and Sons, 1972). - 30

Duff, ***India and India Missions,*** P. 564. - 31

ibid., P. 563. - 32

ibid., P. 323. - 33

ibid., P. 225. - 34

ibid. - 35

J. Derrida, "Des tours de Babel" ***Difference in Translation,*** ed. J.F.Graham (ed.) (Ithaca: Cornell University Press, 1985), P. 174. - 36

S. Freud, "The "uncanny" in ***Art and Literature*** (Harmondsworth: Pelican Freud Library, Vol. 14), PP. 335-76. - 37

E. T. A. Hoffmann, ***The Sandman.*** - 38

N.B. Halhed (trans. and ed.), ***A Code of Gentoo Laws, or Ordinations of the Pundits*** (London, 1776), PP, li-lii. - 39

K. Abraham, ***Selected Papers on Psychoanalysis*** (London: Karnac, 1988), P.487. - 40

الفصل الثامن

تشتيت

الزمن، والسرد، وهوامش
الأمّة الحديثة(1)

زمن الأمة

يدين عنوان هذا الفصل ـ Dissemi *Nation*(*)ـ بشيء ما إلى فطنة جاك ديريدا وحكمته، لكنه يدين بما يزيد عن ذلك إلى تجربتي في الهجرة. فقد عشت تلك اللحظة من تبعثر الشعب والتي تغدو، في أزمنة أخرى وأمكنة أخرى، في أمم الآخرين، زمناً للتجمّع. تجمّع المنفيين والـ émigrés واللاجئين؛ تجمّعٌ على حافةِ ثقافاتٍ "أجنبية"؛ تجمّعٌ على التخوم؛ تجمّعٌ في الغيتوات أو المقاهي أو مراكز المدن؛ تجمّعٌ في نصف حياة الألسنة الأجنبية ونصف نورها، أو في الطلاقة الغريبة التي تميّز لغة الآخر؛ تجمّعُ علامات الموافقة والقبول، والدرجات، والخطابات، والضوابط؛ تجمّعُ ذكريات التخلف، ذكريات عوالم أخرى تُعَاش تذكّراً واستعادة؛ تجمّعُ الماضي في شعيرة من

(*) من المعروف أن "التشتيت"، dissemination ، من المصطلحات الأساسية التي يستخدمها ديريدا، فضلاً عن كونه عنواناً لأحد كتبه. وقد عبّر عن أنه طمح لأن يوظّف في هذه الكلمة الشبه القائم بين المفردتين اليونانيتين (semen البذار أو النطفة) و (séme علامة). و"التشتيت" عند ديريدا لا يدلّ على "البعثرة" بمعناها السلبي البسيط، بل يدل على تشتيتٍ مُضْطَلَعٍ به، وعلى إنفاق أو تبذير فعّال ونثر للعلامات والنصوص كما تنتشر البذور، لا من أجل الضياع المحض، بل ليطلع منها بذار آخر على غير ما يُتوقَّع. أما هومي بابا، فيبرز في dissemination كلمة (nation الأمة) بحيث يشير المصطلح إلى تشتّت الأمة وتبعثرها بالمعنى الديريدي.

شعائر النجاة والبقاء على قيد الحياة؛ تجمّع الحاضر. وكذلك تجمّع الشعب في الشتات: بعقدٍ لمدّة معينة، أو كمهاجرين، أو مقيمين؛ تجمّع الإحصاءات الجرمية، والأداء التعليمي، والقوانين التشريعية، والمكانة التي تحظى بها الهجرة؛ جينالوجيا تلك الشخصية المتوحّدة التي أسماها جون برغر بالرجل السابع. تجمّعُ الغيوم الذي ينطلق منه الشاعر الفلسطيني محمود درويش ليسأل "أين تطير العصافير بعد السماء الأخيرة"[2]؟

من خِضَمّ تجمّعات الشعب المبعثر المتوحّدة هذه، من خِضَمّ أساطيرها واستيهاماتها وتجاربها، تبزغ واقعة تاريخية ذات أهمية فريدة. ولقد كان إريك هوبسباوم[3]، وبصورة متعمّدة أكثر من أي مؤرّخ عام آخر، هو من كتب تاريخ الأمة الغربية الحديثة من منظور هامش الأمة ومنفى المهاجرين. فظهور الطور الأخير من أطوار الأمة الحديثة، بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر، هو أيضاً واحد من أشد مراحل الهجرة الجماعية ضمن الغرب، والتوسّع الكولونيالي في الشرق. والأمة تسدُّ الفراغ والنقص الذي يخلّفه اجتثاث الجماعات والأقرباء، وتحوّل ذلك النقص إلى لغة الاستعارة. والاستعارة، كما يشير أصلها اللغوي(*)، تنقل معنى البيت والانتماء، عبر "الممر الأوسط"، أو السهوب الأوروبية الوسطى، عبر تلك المسافات، والاختلافات الثقافية، التي تستغرق جماعة الأمة - الشعب المُتَخَيَّلة.

ليس خطاب القومية محطّ اهتمامي الأساسي. بل هو من بعض النواحي تلك اليقينية التاريخية والطبيعية المستقرة التي يتّسم بها هذا المصطلح الذي أحاول قبالته أن أكتب عن الأمة الغربية بوصفها شكلاً غامضاً وكلي الوجود من عَيْشٍ محليّة الثقافة. تلك المحليّة التي تدور حول الزمنية أكثر مما تتعلّق بالتاريخية: شكلٌ من العيش أشد تعقيداً من "الجماعة"؛ وأكثر رمزية من "المجتمع"؛ وأبعد دلالة من "البلاد"؛ وأقل وطنية من الـ Patrie؛ وأرفع بلاغة من منطق الدولة؛ وأشد أسطورية من الإيديولوجيا؛ وأضعف تجانساً من الهيمنة؛ وأوهى تمركزاً من المواطن؛ وأشد جمعية من "الذات"؛ وأكثر نفسية من المدنية؛ وأشدّ هجنة في الإفصاح عن ضروب الاختلاف وتعيين الهوية

(*) تشير الاستعارة، metaphor ، في أصلها اليوناني، إلى النقل من مكان إلى آخر.

الثقافيين مما يمكن أن يُمَثَّل في أية بنية تراتبية أو ثنائية من بنى التناحر الاجتماعي.

وإذْ أطرح هذا البناء الثقافي لحالة الانتماء إلى أمة بوصفها شكلاً من الانتساب الاجتماعي والنصّي، فإنني لست أرغب في أن أُنْكِر على هذه المقولات ما لها من تواريخ خاصة ومعانٍ محددة ضمن لغات سياسية مختلفة. وما أحاول أن أصوغه في هذا الفصل هو الاستراتيجيات المعقدة الخاصة بكل من التعيين الثقافي للهوية والتوجّه الخطابي والتي تعمل عملها باسم "الشعب" أو "الأمة" وتجعلهما بمثابة الذاتين المحايثتين لسلسلةٍ من السرديات الاجتماعية والأدبية. أما إلحاحي على البعد الزمني في نقش هذين الكيانين السياسيين - اللذين هما أيضاً مصدران رمزيان وعاطفيان قويان من مصادر الهوية الثقافية - فيفيد في زحزحة التاريخانية التي فرضت سطوتها على النقاشات حول الأمة بوصفها قوة ثقافية. فما تقترحه التاريخانية من تكافؤ خطّي بين الحدث والفكرة، عادةً ما يدلُّ على شعبٍ من الشعوب، أو أمة من الأمم، أو ثقافة قومية من الثقافات بوصفها مقولة سوسيولوجية تجريبية أو كياناً ثقافياً كلياً. بيد أن القوة السردية والنفسانية التي تسلّطها حالة الانتماء إلى أمة على الإنتاج الثقافي والإسقاط السياسي هي نتيجة لتجاذب "الأمة" بوصفها استراتيجية سردية. فهي تُنتِج، بوصفها جهازاً من أجهزة القوة الرمزية، نوعاً من الانزلاق المتواصل للمقولات، مثل الجنس، أو الانتماء الطبقي، أو البارانويا الإقليمية، أو "الاختلاف الثقافي"، في فِعْلِ كتابةِ الأمة. وما يتبدّى في هذا الانزياح، والتكرار للمصطلحات هو الأمة بوصفها المقياس لحدّية الحداثة الثقافية.

يتطلّع إداورد سعيد إلى مثل هذا التأويل العلماني في مفهومه عن "الدنيويّة" حيث "الخصوصية المحسوسة فضلاً عن العرضية التاريخية... توجد **على المستوى ذاته من الخصوصية الظاهرة** شأن الموضوع النصّي ذاته" [التشديد لي] (4). ويثير فريدريك جيمسون شيئاً من هذا القبيل في فكرته عن "الوعي المرتبط بالوضع" أو الأليغورة(*)

(*) الأليغورة، أو الأمثولة الرمزية أو المجازية، allegory ، مصطلح يوناني الأصل، allégoria ، يعني "التكلّم على نحوٍ آخر". وكقاعدة عامة، فإن الأليغورة هي قصة شعرية أو نثرية لها معنى مزدوج: معنى أولي سطحي؛ ومعنى ثانوي أو تحت السطح. ولذا فهي قصة تمكن قراءتها، ويمكن فهمها وتأويلها على مستويين وربما أكثر.

القومية، "حيث لا يمكن لحكاية القصة الفردية والتجربة الفردية إلا أن تشتمل في جوهرها على كامل حكاية الجماعة والتي هي حكاية مضنية"[5]. أما جوليا كريستيفا فتتحدث، بكثير من التسرّع ربما، عن لذّة المنفى ـ "كيف يمكن للمرء أن يتفادى الغرق في مستنقع الفهم الشائع، إن لم يكن بأن يغدو غريباً عن بلاده، ولغته، وجنسه، وهويته"[6] ـ دون أن تدرك كم تُلْقِي الأمة بكامل ظلّها على حالة المنفى؛ الأمر الذي يفسّر جزئياً تماهياتها المتقلّبة اللاحقة مع صور الأمم الأخرى: "الصين"، "أميركا". إنَّ عنوان الأمة أو حقّها الرسمي هو استعارتها: ***Amor Patria***؛ **أرض الآباء؛ الأرض العنيدة؛ اللغة الأم؛ ما تيغاري؛ ميدلمارش؛ أطفال منتصف الليل؛ مئة عام من العزلة؛ الحرب والسلام؛ آي بروميسي سبوزي؛ كانثابورا؛ موبي ديك؛ الجبل السحري؛ الأشياء تتداعى.**

ولا بد من وجود قبيلة من مؤوِّلي هذه الاستعارات ـ مترجمي انتشار النصوص والخطابات عبر الثقافات ـ ممن يستطيعون أن يؤدّوا ما يصفه سعيد بفعل التأويل العلماني.

> أن نحسب حساب هذا الفضاء العلماني، الأفقي لمشهد الأمة الحديثة المكتظّ يعني أن ما من تفسير واحد، يُرْجِعُ المرءَ مباشرةً إلى أصلٍ واحدٍ يمكن أن يكون كافياً. وكما أنَّ لا وجود لأجوبة متوارثة بسيطة، فإنه لا وجود لتشكيلات أو سيرورات اجتماعية منفصلة وبسيطة[7].

فإذا ما كنا متنبهين، في نظريتنا المرتحلة، لـ **استعارية شعوب الجماعات المتخيّلة** ـ سواء كانت مهاجرة أم متروبولية ـ فإنَّ علينا عندئذٍ أن نجد أن فضاء الأمة ـ الشعب ليس البتّة بالفضاء الأفقي البسيط. وأنَّ الحركة الاستعارية لهذه الشعوب تقتضي ضَرْبَاً من "الازدواجية" في الكتابة؛ تقتضي زمنيةً تمثيلٍ تتحرك بين التشكيلات الثقافية والسيرورات الاجتماعية بلا منطق سببي مركزي. وأنَّ مثل هذه الحركات الثقافية تبدّد الزمن المتجانس، البصريّ للمجتمع الأفقي. وأنَّ لغة التأويل العلمانية تحتاج لأن تمضي أبعد من التحديقة النقدية الأفقية إذا ما كان لنا أن نعطي "الطاقة غير المتسلسلة للذاكرة والذاتية التاريخيتين المعيشيتين" سلطتها السردية الملائمة. نحتاج زمنَ كتابةٍ آخر يكون

قادراً على نقش تداخلات الزمان والمكان المتجاذبة والمتقاطعة التي تشكّل التجربة الإشكالية "الحديثة" للأمة الغربية.

كيف للمرء أن يكتب حداثة الأمة بوصفها الحدث اليومي وقدوم ما يميّز عهداً بحاله؟ إنَّ لغة الانتماء القومي تأتي مشحونةً بضروب الدفاع عن الأسلاف ذات المغزى الأخلاقي، الأمر الذي حدا ببندكت أندرسون إلى التساؤل: "لماذا تحتفي الأمم بشيبها، لا بشبابها"[8]. كما أن ادّعاء الأمة الحداثة، بوصفها شكلاً مستقلاً أو سيّداً من العقلانية السياسية، يغدو موضع تساؤل شديد إذا ما تبنّينا المنظور ما بعد الكولونيالي، مع بارتا تشاترجي:

> القومية... تسعى لان تمثّل ذاتها في صورة **التنوير** وتخفق في ذلك. لأنَّ **التنوير** ذاته، كيما يؤكّد سيادته بوصفه مثلاً كونياً أعلى، يحتاج إلى آخره؛ فإذا ما كان له أن يحقق ذاته أيما تحقيق في العالم الواقعي على أنه كوني حقّاً، فإنه يدمّر ذاته في حقيقة الأمر[9].

إن مثل هذا التجاذب الإيديولوجي ليدعم بالفعل ذلك الرأي القائم على التناقض والمفارقة الذي عبّر عنه غيلنر حيث يرى أن الضرورة التاريخية لفكرة الأمة هي في صراعٍ مع الدواليل والرموز العارضة والاعتباطية التي تدلّ على الحياة الوجدانية والعاطفية للثقافة القومية. فقد تشكّل الأمة مثالاً للتماسك الاجتماعي الحديث إلا أن:

> القومية ليست ما تبدو عليه، **والأهم من أي شيء آخر انها ليست ما تبدو عليه لذاتها**... .المِزَقُ والرُّقَعُ الثقافية التي تستخدمها القومية غالباً ما تكون اختلاقات تاريخية اعتباطية. وكل مزقة قديمة تفيد مثل غيرها. غير أن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال أن مبدأ القومية... هو ذاته عارض وقائم على المصادفة[10]. [التشديد لي].

والحال، أن الحدود الإشكالية للحداثة، تكون مُجَسَّدَةً في زمنيات الأمة ـ الفضاء المتجاذبة هذه. وتكون لغة الثقافة والجماعة جاهزة في شقوق الحاضر لتغدو الأشكال البلاغية لماضٍ قومي. أما المؤرّخون المتحجرون في تمسّكهم بحدث الأمّة وأصولها، والمنظّرون السياسيون المهووسون بما للأمة من كلّيات "حديثة" ـ مثل "التجانس،

والتعليم، والعُقْلِيّة التي تمثّل السمات الأساسية"[11] ـ فلا يطرحون أبداً ذلك السؤال الجوهري المتعلق بتمثيل الأمة بوصفها سيرورة زمنية.

والحال، أن أسئلة الأمة بوصفها سرداً[*] لم تُطْرَح إلا في زمن حداثة الأمة المتفارق، بوصفها معرفةً واقعةً بين العقلانية السياسية ومأزقها أو طريقها المسدود، بين مِزَق ورِقَع التدليل الثقافي ويقينيات البيداغوجيا القومية. فكيف لنا أن نحبك سرد الأمة الذي ينبغي أن يتوسّط بين غائية التقدم وما تنقلب إليه من خطاب اللاعقلانية "الخالد"؟ كيف لنا أن نفهم "تجانس" الحداثة ـ الشعب ـ ذلك الذي إذا ما دُفِعَ بعيداً يمكن أن يتّخذ صورة شيء شبيه بكتلة الجماهير الاستبدادية أو الكليانية القديمة؟ ففي وسط التقدم والحداثة، تكشف لغة التجاذب عن سياسة "بلا ديمومة"، كما كتب ألتوسر مرّةً على نحوٍ مثير: "فضاء بلا أمكنة، زمن بلا ديمومة"[12]. وكتابة قصة الأمة تحتاج منا أن نفصح عن التجاذب القديم الذي يُفْعِمُ زمن الحداثة. ولعلنا نبدأ بمساءلة تلك الاستعارة القديمة الخاصة بالتماسك الاجتماعي الحديث - **الكثرة بوصفها واحداً** - والتي تتقاسمها النظريات العضوية القائلة بكلّية الثقافة والجماعة، والمنظّرون الذي يتناولون الجنس، أو الطبقة، أو العرق على أنها كلّيات اجتماعية تعبّر عن تجارب جمعيّة موَّحدة.

من الكثرة واحد: لم يجد هذا القول المؤسِّس لمجتمع الأمة الحديثة السياسي ـ أي لتعبيرها المكاني عن شعب موحّد ـ في أي مكان **صورةً** لذاته آسرةً كما وجد في تلك اللغات النقدية الأدبية المتعددة التي تسعى لأن تصوّر القوة العظيمة التي تتّسم بها فكرة الأمة في تكشّفات حياتها اليومية؛ في التفاصيل الموحية التي تظهر كاستعارات تشير إلى الحياة القومية. وأُذَكّر هنا بتوصيف باختين الرائع لـ **رؤية الظهور** القومية في عمل غوته رحلة **إيطالية**، الذي يمثّل انتصار العنصر **الواقعي** على العنصر **الرومانسي**. فسرد غوته الواقعي ينتج زمناً قومياً - تاريخياً يلقي الضوء على يوم **إيطالي** بكلّ ما للكلمة من معنى وبتفاصيل زمنه المارق: "تُقْرَعُ الأجراس، تُتلى الصلوات، تدخل الخادمة الغرفة حاملةً مصباحاً وتقول:...! Felicissima notte **إذا ما فرض عليهم المرء**

(*) من المعروف أنّ بابا كان قد قام بتحرير كتاب بعنوان الأمة والسرد.

إيقاعاً أو توقيتاً ألمانياً، فسوف تأخذهم الحيرة والارتباك"[13] .وعند باختين، أن غوته يرى في الدقّات المجهرية البسيطة، وربما العشوائية، التي تسير عليها الحياة اليومية في إيطاليا ما يكشف التاريخ العميق لمحليتها (Lokalität) ، ما يخلق مكاناً للزمن التاريخي، "أَنْسَنَةً مبدعة لهذه المحلية، التي تحوّل جزءاً من الفضاء الأرضي الدنيوي إلى مكانٍ لحياة الشعب التاريخية"[14].

تلحُّ استعارة المنظر الخارجي المتكررة، بوصفها المنظر الداخلي للهوية القومية، على خاصيّة الضوء، على مسألة الوضوح الاجتماعي، على قدرة العين على إضفاء الصفة الطبيعية على بلاغة الانتماء القومي وأشكاله التعبيرية الجمعية. بيد أن هنالك دائماً ذلك الحضور المربك والمحيِّر لزمنيةٍ أخرى تزرع الاضطراب في عصريّة أو راهنيّة الحاضر القومي، كما رأينا في الخطابات القومية التي بدأتُ بها. وعلى الرغم من إلحاح باختين على الرؤية الواقعية في ظهور الأمة وتجلّيها في عمل غوته، إلا أنه يعترف بأن أصل الحضور البصري للأمة هو مفعول من مفاعيل صراع سردي. فالتصوران الواقعي والرومانسي للزمن يتواجدان منذ البداية في عمل غوته، كما يقول باختين، غير أنّ التغلّب على ما هو شبحي (Gespenstermässiges) وما هو مخيف (Unerfreuliches)، وما لا يقبل التعليل (Unzuberechnendes) وقهر كل ذلك وتذليله يتمُّ على نحوٍ متواصل من خلال سيرورةٍ بنائيةٍ من إضفاء الطابع البصري على الزمن: "ضرورة الماضي وضرورة مكانه في خطٍّ من التطور المتواصل... نظراً لأن جانب الماضي يكون مرتبطاً في النهاية بالمستقبل الضروري"[15]. هكذا يغدو الزمن القومي عيانياً وواضحاً في نمط التوقيت أو التقسيم الزمني لما هو محلي، وخاص، وحيّ، من البداية إلى النهاية. أما البنية السردية لهذا التغلّب التاريخي على "الشبحي" أو "النظير" فتُرَى في تكثيف وتركيز التزامن السردي بوصفه موقعاً في الفضاء واضحاً وحياً: "للقبض على الجريان المراوغ للزمن التاريخي المحض وتثبيته من خلال تأملٍ لا يتوسّطه أي شيء آخر"[16]. ولكن أيّ نوعٍ من "الحاضر" هو هذا إذا ما كان سيرورةً متواصلةً من التغلب على زمن التكرار الشبحي وتذليله وقهره؟ أيمكن لهذا الفضاء ـ الزمان القومي أن يكون مُثَبَّتاً وواضحاً على نحوٍ مباشر كما يزعم باختين؟

إننا إذ نسمع في كلمة "التغلب" أو "القهر" التي يستخدمها باختين صدى استخدام آخر لهذه الكلمة من قبل فرويد في مقالته عن "الـ "غريب"" نبدأ

بالإحساس بزمن السرد القومي المعقَّد. ففرويد يقرن التغلّب بضروب الكبت التي تعتور اللاوعي "الثقافي"؛ يقرنه بحالةٍ ملتبسةٍ وحدّيةٍ من القناعة الثقافية حين يبزغ القديم وسط هوامش الحداثة كنتيجة لتجاذب نفسي أو التباس فكري ما. أما "النظير" فهو الهيئة التي غالباً ما تقترن مع هذه السيرورة الغريبة من "ازدواج الذات، وانقسامها، وتفاعلها"[17]. ومثل هذا الزمن المزدوج لا يمكن أن يُمَثَّل بمثل هذه البساطة على أنه واضحٌ أو مَرِنٌ من خلال "تأمل لا يتوسّطه أي شيء آخر"؛ كما لا يمكن أن نقبل محاولة باختين المتكررة قراءة الفضاء القومي على أنه لا يتحقق إلا في امتلاء الزمن. ومثل هذا الفهم لزمن التمثيل القومي الذي هو زمن "مزدوج ومنشطر" كما أطرح، يقودنا إلى مساءلة النظرة المتجانسة والأفقية المقترنة بالجماعة المتخيَّلة التي تؤلّف الأمة، وبذا نُقَادُ لأن نتساءل ما إذا كان ظهور المنظور القومي ـ سواء كان من طبيعة نخبوية أو تابعة ـ ضمن ثقافة تتسم بالتنازع الاجتماعي، يمكن أن يُفْصِح بأي حال من الأحوال عن سلطته "التمثيلية" في ذلك الضرب من امتلاء الزمن السردي والتزامن البصري للدالول كما يقترح باختين.

ثمّة تناولان لظهور السرديات القومية يبدو أنهما يدعمان ما اقترحته. ويمثّل هذان التناولان رؤيتين للعالم متقابلتين تماماً هما رؤية السيّد ورؤية العبد اللتان تفسّران، بينهما، الديالكتيك التاريخي والفلسفي الرئيس للأزمنة الحديثة. وأنا أفكر هنا بتحليل جون بارل[18] المدهش للمنزلة البلاغية والمنظورية التي يحتلّها "الجنتلمان الإنجليزي" ضمن التنوّع الاجتماعي في رواية القرن الثامن عشر، وبقراءة هوستون بيكر المُبْتَكَرة لـ "الأنماط القومية الجديدة في سبر الزنجي، وتأويله، والكلام عليه لدى نهضة هارلم"[19].

يوضح جون بارل في مقالته الختامية كيف أنه من غير الممكن تمثيل الحاجة إلى رؤيا كلية وتمثيلية للمجتمع إلا في خطاب يكون متثبتاً بصورة هوسية على حدود المجتمع، وعلى هوامش النصّ وغير متيقنٍ من هذه الحدود وهذه الهوامش في الوقت ذاته. وعلى سبيل المثال، فإن "اللغة المشتركة" المُحَوَّلة إلى نوعٍ من الأقنوم والتي كانت لغة الجنتلمان سواء كان الـ *Obsever* أم الـ *Spectator* أم الـ *Rambler* ، هي لغة "مشتركة بين الجميع بفضل واقعة أنها لا تجسّد خصوصيات أحد"[20] ـ مُعَرَّفَة في

المقام الأول من خلال سيرورة من النفي، للمناطقية، والمهنة، والمقدرة ـ بحيث تغدو هذه الرؤية المتمركزة على "الجنتلمان" بمثابة "شرط لإمكانية فارغة، إمكانية يتمّ تخيّلها على أنها قادرة على الإحاطة بكلّ شيء، لكنها لا تقدّم أي دليل على أنها قد أحاطت بأي شيء"[21].

ونجد اهتماماً مختلفاً بمسألة الحدّية في توصيف بيكر لـ "المارونيج[*] الراديكالي" الذي أسّس لظهور ثقافة تعبيرية أفرو أميركية في طورها "القومي" الصريح. وإحساس بيكر بأن "المشروع الخطابي" لـ **نهضة هارلم** هو مشروع حداثي لا يقوم على فهم أدبي حصري لهذا المصطلح بقدر ما يقوم على شروط النطق المتوترة التي صاغت **نهضة هارلم** من ضمنها ممارستها الثقافية. فالبنية الانتهاكية والاختراقية التي تميز النصّ "القومي" الأسود، والتي تزدهر على الاستراتيجيات البلاغية للهجنة، والتشوّه، والتقنّع، والانحراف، هي بنيةٌ تطورت عبر تشابهٍ واسعٍ مع حرب العصابات التي غدت طريقة حياة بالنسبة لجماعات المارون من العبيد الآبقين واللاجئين الذي عاشوا على نحوٍ محفوف بالمخاطر، وعلى نحوٍ عاصٍ ومتمرد "على حدود أو هوامش كلّ وعد، أو ربح، أو نمط إنتاج أميركي"[22]. ومن هذا الموقع الحدّي، الأقلوي حيث لعلاقات الخطاب طبيعة الحرب، كما يمكن لفوكو أن يقول، فإنّ قوة الشعب في أمة أفروأميركية تبرز من خلال استعارة واسعة للمارونيج. ذلك أن من الممكن قراءة كلمة "المحاربين" على أنها كلمة "الكتّاب" أو حتى "الدواليل".

> يفيد أولئك المحاربون ذوو القدرة الرفيعة على التكيّف والحركة أقصى الفائدة من البيئات المحلية، فيضربون ويهربون بسرعة البرق، ويستغلّون الأدغال أشدّ الاستغلال كيما يوقعوا الأعداء بين نيرانهم، ولا يقاتلون إلا في المكان والزمان الذي يحددونه، ويعتمدون على شبكة موثوقة من الاستخبارات بين غير الآبقين (سواء من العبيد أم من المستوطنين البيض) وغالباً ما يتواصلون عن طريق الأبواق[23].

(*) المارونيج، maroonage ، هو العبد الآبق المتمرد.

يبيّن كلٌّ من الجنتلمان والعبد، بوسائل ثقافية مختلفة ومن أجل غايات تاريخية مختلفة أشد الاختلاف، أنَّ قوى السلطة الاجتماعية وقوى الهدم أو التبعية يمكن أن تظهر في استراتيجياتٍ للتدليل منزاحةٍ، بل ومنزوعة المركز. الأمر الذي لا يحول بين هذه المواقع وبين أن تكون فعّالة بالمعنى السياسي، على الرغم من إشارته إلى أنّ مواقع السلطة يمكن أن تكون هي ذاتها جزءاً من سيرورةٍ من التعيين المتجاذب للهوية. والحقّ أنَّ ممارسة القوة يمكن أن تكون في آن معاً فعالة سياسياً ومؤثرة نفسياً لأن الحدّية الخطابية التي يُدَلَّل من خلالها عليها يمكن أن توفّر مدىً أوسع للمناورة والتفاوض الاستراتيجيين.

والحال، أن من الممكن أن نرى، بالقراءة بين حدود الفضاء ـ الأمة هذه، كيف يظهر مفهوم "الشعب" ضمن سلسلة من الخطابات بوصفه حركة سردية مزدوجة. ذلك أن الشعب ليس مجرد حوادث تاريخية، أو أجزاء من هيئة سياسية وطنية. فهو أيضاً استراتيجية بلاغية معقدة من استراتيجيات الإحالة والمرجعية الاجتماعية: فزعم الشعب أنه تمثيليّ يثير أزمةً في سيرورة التدليل وفي التوجّه الخطابي. ونكون عندها إزاء منطقة مفاهيمية مُتَنَازَعة حيث ينبغي التفكير بشعب الأمة في زمنٍ مزدوجٍ؛ فالشعب هو "الموضوع" التاريخي لضَرْبٍ من البيداغوجيا القومية، معطياً للخطاب سلطةً قائمةً على أصلٍ تاريخي متعيّن مسبقاً في **الماضي**؛ والشعب أيضاً هو "ذاتُ" سيرورةٍ من التدليل ينبغي أن تمحو أيَّ حضورٍ قَبْليّ أو أصلي للشعب ـ الأمة كيما تُبْرِز مبادئ الشعب المهولة الحيّة بوصفها راهنةً ومعاصرة: بوصفها دالول **الحاضر** الذي يتمّ من خلاله استعادة الحياة القومية وتكرارها كسيرورة من إعادة الإنتاج.

ينبغي، إذاً، تحويل مِزَق الحياة اليومية ورِقَعها وأسمالها مرّة بعد مرّة إلى دواليل ثقافةٍ قوميةٍ متماسكةٍ، وذلك في الوقت الذي يستجوب فيه فعل الأداء السردي دائرةً متنامية من الذوات القومية. ففي إنتاج الأمة بوصفها سرداً ثمة انشطار بين الزمنية التواصلية التراكمية لما هو بيداغوجي، والاستراتيجية التكرارية الإعادية لما هو أدائي. والحال، أنه عبر سيرورة الانشطار هذه يغدو التجاذب المفاهيمي الذي يَسِمُ المجتمع الحديث موضع كتابة الأمة.

فضاء الشعب

ما أشرتُ إليه في التوجّه السردي للأمة من توترٍ بين البيداغوجي والأدائي، يجعل من الإحالة إلى "شعبٍ" ما - بصرف النظر عن الموقع السياسي أو الثقافي الذي تنطلق من هذه الإحالة - مشكلةً معرفية تنتاب التشكيلة الرمزية للسلطة الاجتماعية الحديثة. فالشعب ليس أول السرد القومي ولا آخره؛ إنه يمثّل الحدّ القاطع بين قوى "الاجتماعي" التي تضفي الطابع الكلي، بوصف هذا "الاجتماعي" جماعة متجانسة قائمة على الإجماع، وبين القوى التي تدلّ على التوجّه الخصوصي نحو مصالح وهويات متنازعة وغير متكافئة قائمة ضمن السكان. فمنظومة الفضاء - الأمة الدالة، والمتجاذبة تسهم في التكوين العام للإيديولوجيا في المجتمعات الحديثة التي وصفها كلود ليفور. وعند ليفور أيضاً، نجد أن "أحجية اللغة" التي هي داخلية وخارجية معاً بالنسبة للذات المتكلّمة، هي التي توفّر وجه القياس الأنسب لتخيّل بنية التجاذب التي تشكّل السلطة الاجتماعية الحديثة. وسوف أورد لليفور مقطعاً طويلاً بعض الشيء، لأن قدرته الكبيرة على تمثيل حركة القوة السياسية أبعد من القسمة الثنائية بين عماء **الإيديولوجيات** أو تبصّر **الفكرة**، تبلغ به إلى ذلك الموضع الحدّي من مواضع المجتمع الحديث والذي حاولت أن أستمدَّ منه سرد الأمة وشعبها.

> في الإيديولوجيا يكون تمثيل القاعدة منفصماً عن اشتغالها الفاعل.... بذا تكون القاعدة مُسْتَخْلَصَةً من تجربة اللغة؛ فهي محددَّة بدقّة، وواضحة تماماً ويُزْعَم أنها تتحكم بشروط إمكانية هذه التجربة. أحجية اللغة - أي كونها داخلية وخارجية معاً بالنسبة للذات المتكلّمة، وأنَّ هنالك تمفصلاً للذات مع الآخرين يَسِمُ ظهور الذات دون أن تتحكّم به هذه الأخيرة - أحجية اللغة هذه يتمُّ إخفاؤها من خلال تمثيل مكانٍ "خارج" اللغة أمكن للّغة أن تتولّد منه.... إننا نواجه غموض التمثيل ما إنْ تُوضَع القاعدة ويتمُّ التعبير عنها؛ ذلك أن مجرد ظهورها يقوّض القوة

التي تدّعي هذه القاعدة إدخالها حيّز الممارسة والتطبيق. فهذه القوة المفرطة يجب، في الواقع، أن تكون باديةً للعيان، ويجب في الوقت ذاته ألاّ تدين بأي شيء للحركة التي تجعلها تظهر.... لكي تكون القاعدة صادقةً مع صورتها، يجب أن تكون في منأى عن أي سؤال يتعلق بأصلها؛ وبذا فهي تمضي أبعد من الاشتغالات التي تتحكّم بها.... وحدها سلطة السيّد تتيح للتناقض أن يكون خفيّاً، غير أن السيّد نفسه موضوعٌ من موضوعات التمثيل؛ وإذْ يُمَثَّل بوصفه مالكاً للمعرفة بالقاعدة، فإنه يتيح للتناقض أن يظهر من خلاله.

ليس للخطاب الإيديولوجي الذي نتفحصه أية ماسِكَة من ماسكات الأمان؛ فلقد جَعَلَتْهُ هشّاً محاولتُه إظهار المكان الذي يمكن منه تصوّر العلاقة الاجتماعية (بمعنى التفكير فيها وخلقها) وذلك بسبب عجزه عن تحديد هذا المكان دون أن يُظْهِر أنّه عرضيّ وطارئ، ودون أن يحكم على ذاته بأن ينزلق من موقع إلى آخر، ودون أن يُظْهِر بكل ذلك تقلقلَ نظامٍ أُرِيدَ له أن يرتفع إلى مرتبة الجوهر. يمكن للمهمة [الإيديولوجية] المتمثلة في التعميم الضمني للمعرفة والمجانسة الضمنية للتجربة أن تتداعى أمام المحنة التي لا سبيل إلى احتمالها والمتمثلة بانهيار اليقين، وتذبذب تمثيلات الخطاب ونتيجةً لانشطار الذات[24].

كيف لنا أن نتصور "انشطار" الذات القومية؟ كيف لنا أن نُفْصِح عن الاختلافات الثقافية ضمن هذا التذبذب والنوسان الذي يعتري الإيديولوجيا ويسهم فيه الخطاب القومي أيضاً، منزلقاً على نحو متجاذب من موقع من مواقع النطق إلى موقع آخر؟ ما هي أشكال الحياة التي تكافح لكي تُمَثَّل في "زمن" الثقافة القومية العنيد، الذي يتغلب عليه باختين ويذلّله في قراءته غوته، والذي يقرنه غيلنر بِمِزَق الحياة اليومية ورِقَعها، ويصفه سعيد بأنه "الطاقة غير المتسلسلة للذاكرة والذاتية التاريخيتين المعيشيتين"، ويعيد ليفور تقديمه على أنه حركة التدليل التي لا تلين والتي تشكّل صورة القوة المفرطة وتعمل في الوقت ذاته على تجريدها من اليقين والاستقرار اللذين ينعم بهما مركز أو مُنْغَلَق؟ ما الذي يمكن أن تكون عليه المفاعيل الثقافية والسياسة المترتبة على حدّية

الأمة، وهوامش الحداثة، مما يُدَلُّ عليه في زمنيات الانشطار، والتجاذب، والتذبذب السردية؟

إذْ تُجَرِّد الأمة من وضوح التاريخانية الذي لا يتوّسطه أي شيء آخر ـ التاريخانية التي "تتطلع إلى شرعية الأجيال السابقة على أنها مصدر للاستقلال الذاتي الثقافي"[25] ـ فإنها تتحول من كونها رمز الحداثة لتصير عَرَضَاً من أعراض إثنوغرافيا ما هو "معاصر" في الثقافة الحديثة. ومثل هذا التحول في المنظور يبزغ من اعترافٍ بتوجّه الأمة المُقَاطَع والمُعَوَّق الذي يُفْصِحُ عنه التوتر بين التدليل على الشعب بوصفه حضوراً تاريخياً قَبْلِيّاً، وموضوعاً بيداغوجياً، وبين الشعب بوصفه بناءً يبنيه أداء السرد، حيث يُلْحَظ "حاضر" نطقه في تكرار الدالول القومي وخفقانه. ففي حين يجد البيداغوجي سلطته السردية في تراث الشعب الذي يصفه بولانتزاس[26] بأنه لحظة صيرورة تحدّد ذاتها، فتكون مُخْتَزَلة ومضغوطة في تعاقب لحظات تاريخية يمثّل أبديةً تتوالد ذاتياً، فإنَّ الأدائي يتدخّل في السيادة التي يتمتع بها **التولّد الذاتي** للأمة عن طريق إلقائه شيئاً من الظلّ بين الشعب بوصفه "صورة" وتدليل هذه الصورة بوصفها دالولاً على **الذات مُحْدَثِاً** للتباين والاختلاف، مميَّزاً من **آخر الخارج**.

وبدلاً من الاستقطاب بين أمة "بذاتها" موجودة بالتولّد الذاتي ومسبقة التصور وبين أمم أخرى خارجية، فإن الأدائي يُدْخِلُ زمنية الـ "ما بين". فالحدود التي تحدّد ذاتية الأمة تقطع زمن التولّد الذاتي في إنتاج الأمة وتخرّب التدليل على الشعب بوصفه متجانساً. ذلك أن المشكلة لا تقتصر على "ذاتية" الأمة مقابل آخرية الأمم الأخرى. فنحن إزاء الأمة المنشطرة داخل ذاتها، والتي تُفْصِحُ عن تغاير سكانها. وإذْ تغترب **الأمة المغلقة هي/ ذاتها** عن تولّدها الذاتي الأبدي، فإنها تغدو فضاءً حدياً دالاً موسوماً **أبداً** بخطابات الأقليات، والتواريخ المتغايرة للبشر المتنازعين، والسلطات المتناحرة ومواقع الاختلاف الثقافي المتوترة.

ليست هذه الكتابة المزدوجة أو هذا الـ dissemi - nation مجرد تمرين نظري في التناقضات الداخلية التي تنطوي عليها الأمة الليبرالية الحديثة. فبنية الحدّية الثقافية **داخل الأمة** شرط مسبق أساسي لتجنيد مفهوم مثل ذلك التمييز الحاسم الذي يقيمه ريموند وليامز بين ممارسات متبقية وأخرى بازغة في الثقافات المعارضة، مما يقتضي، كما يلحّ

وليامز، نمطاً من التفسير "بعيداً عن الميتافيزيقيا، وبعيداً عن الذاتية". والحال، أنَّ فضاء التدليل الثقافي الذي حاولت أن أكشف عنه من خلال تدخّل الأدائي، هو فضاء يلبي ذلك الشرط المسبق الأساسي. فحدّية الفضاء ـ الأمة تضمن ألا تستطيع أية إيديولوجيات سياسية أن تدّعي لنفسها سلطةً متعالية أو ميتافيزيقة. ذلك أنَّ ذات الخطاب الثقافي ـ فاعلية الشعب ـ منشطرة في التجاذب الخطابي الذي يبزغ في تنازع السلطة السردية بين البيداغوجي والأدائي حيث توفّر زمنية الأمة المتفارقة هذه الإطارَ الزمني المناسب لتمثيل تلك المعاني والممارسات المتبقية والبازغة التي يموقعها وليامز في هوامش تجربة المجتمع المعاصرة. فبزوغ تلك المعاني والممارسات يتوقّف على نوعٍ من الحذف الاجتماعي؛ وتتوقف قوتها التغييرية على كونها منزاحة تاريخياً:

> غير أنه في مناطق معينة، ومراحل معينة، سيكون ثمة ممارسات ومعانٍ لا تُطَال، سيكون ثمة مناطق من الممارسة والمعنى لا تتمكّن الثقافة المسيطرة من أن تدركها بأيّ حال من الأحوال، وذلك نظراً لما تتميّز به تلك المناطق من طابع محدود بالتعريف، أو بسبب تشوّهها العميق[27].

وحين يشير إدوارد سعيد إلى أن مسألة الأمة ينبغي أن توضع على جدول الأعمال النقدي المعاصر بوصفها نوعاً من التأويل "الدنيوي"، فإنه يدرك تماماً أن مثل هذه المطلب لم يكن من الممكن طرحه إلا الآن انطلاقاً من الحدود المتجاذبة التي تفصح عن دواليل الثقافة القومية، بوصفها "مناطق سيطرة أو تَخَلٍّ، أو مناطق تذكّر ونسيان، قوة أو تبعية، إقصاء أو تشارك"[28].

إن ما في الأمة من سردياتٍ مضادة لا تفتأ توقظ حدودها المُضْفِيَةِ للطابع الكلي وتمحوها ـ فعلياً ومفهومياً على السواء ـ لهي سردياتٌ تزرع الاضطراب في تلك المناورات الإيديولوجية التي تُغْطَى "الجماعات المتخيلة" من خلالها هوياتٍ جوهرانية. ذلك أن وحدة الأمة السياسية تقوم على إزاحة متواصلة لقلق فضائها الحديث التعددي على نحو لا براء منه؛ وبذا يتحول تمثيل الإقليمية الحديثة التي تميّز الأمة إلى الزمنية السلفية القديمة التي تميّز **التقليدية**. وبذا يعود اختلاف الفضاء على أنه **تماثل الزمن**، محوِّلاً **الإقليم إلى تقليد أو تراث**. أما الهدف الحدّي لهذه الإزاحة الإيديولوجية فهو

تحويل الحدود المكانية المتباينة، تحويل "الخارج"، إلى زمن "داخلي" مؤصَّل هو زمن التقليد أو التراث. والحال، أن مفهوم فرويد عن "نرجسية الفروق الصغرى"[29] ـ إذا ما أعيد تأويله في خدمة مقاصدنا ـ يوفّر سبيلاً لفهم مدى السهولة التي يمكن أن تتحول بها الحدود المتلاحمة والمتينة التي تضمن وتؤمن المنطقة المحددة للأمة الغربية تحوّلاً مفاجئاً إلى حدّية داخلية مشاكسة توفّر مكاناً للتعبير عمّا هو أقلوي، ومنفيّ، وهامشي، وطارئ، وكذلك لتعبير كلّ هؤلاء عن أنفسهم.

يستخدم فرويد مثال الحزازات التي تسود بين الجماعات التي تقطن أقاليم متصلة ـ كالإسبان والبرتغاليين مثلاً ـ وذلك لكي يلقي الضوء على ما يربط جماعة من الجماعات بعضها ببعض من تعيينٍ متجاذبٍ للحبّ والكراهية: "يمكن على الدوام أن نربط معاً عدداً كبيراً من البشر في رابطة من الحبّ، ما دام ثمّة بشر آخرون يتلقّون تجليات عدوانيتهم"[30]. والمشكلة بالطبع، أن التعيّنات المتجاذبة للحب والكراهية تشغل الفضاء النفسي ذاته؛ وأن الإسقاطات البارانوية "إلى الخارج" تعود لتنتاب، وتشطر، المكان الذي نشأت منه أو وَلِدَتْ فيه. فما دامت الحدود الصارمة محفوظةً بين الأقاليم، وما دام الجرح النرجسي محتوىً ومستوعباً، فإن العدوانية تُسْقَطُ على الآخر أو الخارج. ولكن ماذا لو كان الشعب، كما ساجلتُ، عبارة عن إفصاح عن ازدواج التوجّه القومي، حركةً متجاذبة بين خطابات البيداغوجيا والأدائي؟ ماذا لو كانت ذات الإيديولوجيا الحديثة منشطرة، كما يساجل ليفور، بين الصورة الأيقونية للسلطة وحركة الدال التي تنتج الصورة، بحيث يكون محكوماً على "دالول" الاجتماعي بأن ينزلق إلى ما لانهاية من موقع إلى آخر؟ والحال، أن هذا الفضاء من الحدّية، هذه "المحنة التي لا سبيل إلى احتمالها والمتمثلة بانهيار اليقين"، هو المكان الذي نواجه فيه مرة أخرى حالات العصاب النرجسية التي تعتري الخطاب القومي والتي كنت قد بدأت بها. فالأمة لم تَعُدْ دالول الحداثة الذي تتمُّ في ظلّه مُجَانَسَةُ الاختلافات الثقافية في النظرة "الأفقية" للمجتمع. والأمة تكشف، في تمثيلها المتجاذب والمتذبذب، إثنوغرافيا ادّعائها الذي تدّعيه من أنها الـ معيار للراهنية أو المعاصرة الاجتماعية.

إن الشعب ليغدو وثنياً في ذاك الفعل التشتيتي من أفعال السرد الاجتماعي الذي يعرّفه ليوتار، ضد التقليد الأفلاطوني، بأنه القطب ذو الامتياز الذي هو قطب المسرود:

حيث يقوم المرء بالكلام فإنه يتكلم من مكان المرجع أو الإحالة. وبوصفه سارداً فإنه مسرود أيضاً. وبطريقة ما فإنه يكون محكياً أصلاً، وما يحكيه لا يلغي أنه هو نفسه يُحْكَى في مكانٍ ما آخر(31). [التشديد لي].

إن هذا القلب أو الدوران السردي ـ الذي يتّسم بروحيةٍ ما أشرتُ إليه من انشطار الشعب ـ ليَجْعَلُ من المتعذّر الدفاع عن أية مزاعم تفوّقية، أو قومية، تدّعي السيادة الثقافية، ذلك أن موقع التحكّم السردي ليس بالموقع الأحادي النظرة ولا بالموقع الأحادي المنطق. فالذات لا يُقْبَض عليها إلا في الممرّ ما بين الحكي/ الانحكاء، بين "هنا" و"في مكان ما آخر"، حيث يكون اغتراب الذات هو شرط المعرفة الثقافية ذاته في مثل هذا المشهد المزدوج.

ومما يؤيد أهمية هذا الانشطار السردي الذي يعتري ذات التعيين توصيف ليفي شتراوس للفعل الإثنوغرافي(32). فما هو إثنوغرافي يقتضي أن يكون المراقِب نفسه جزءاً من المراقبة التي يقوم بها وهذا ما يقتضي تملّك حقل المعرفة ـ وهو الواقعة الاجتماعية الكلية ـ من الخارج مثل شيء، إنما مثل شيء ينطوي في داخله على ما لدى الأصليّ أو المحلّي من فهم ذاتي. وعندئذٍ، فإنَّ نقل هذه السيرورة إلى اللغة التي يقبض بها الخارجيّ على موضوعه ـ أي الدخول إلى منطقة الرمزي في التمثيل/ التدليل ـ يجعل الواقعة الاجتماعية "ثلاثية الأبعاد". ذلك أن الإثنوغرافيا تقتضي من الذات أن تشطر نفسها إلى موضوع وذات في سيرورة تحديد حقلها المعرفي. فالموضوع الإثنوغرافي يتشكّل "بفضل قدرة الذات على تشييء ذاتها إلى ما لا نهاية (دون أن تلغي ذاتها أبداً كذات) مُسْقِطَةً خارج ذاتها شظايا من ذاتها متضائلة أبداً".

ما أن تتوطد حدية الفضاء – الأمة، ويتحول اختلافها الدالّ من "الخارج" المحدود إلى "داخلها" الذي لا نهاية له، حتى يكفّ تهديد الاختلاف الثقافي عن كونه مشكلة شعب "آخر"، فيغدو مسألة آخرية الشعب ـ بوصفه ـ واحداً. فالذات القومية تنشطر في المنظور الإثنوغرافي لراهنية الثقافة أو عصريتها وتوفّر للأصوات الهامشية أو للخطاب الأقلوي كلاً من الموقع النظري والسلطة السردية. فلا تعود هذه الأصوات

وهذا الخطاب بحاجة إلى توجيه ما لديها من استراتيجيات المعارضة في أفق لـ "الهيمنة" يتمُّ تصوره على أنه أفقي ومتجانس. والحال، أنَّ الإسهام العظيم الذي قدّمه آخر عمل منشور من أعمال فوكو يتمثّل في الإشارة إلى أن الشعب يبرز في الدولة الحديثة بوصفه حركة دائمة من "الدمج الهامشي للأفراد". إن السؤال "ما حالنا إلى - اليوم؟"[33] هو السؤال الإثنوغرافي الصميمي الذي يطرحه فوكو على الغرب ذاته كيما يكشف عن تغاير عقلانية السياسية. وهو يشير إلى أن "منطق الدولة" في الأمة الحديثة ينبغي أن يكون مُسْتَمَدّاً من حدود إقليمها المتغايرة والمتباينة. فليس من الممكن تصور الأمة في حالة من التوازن بين عناصر متعددة ينسّقها معاً قانونٌ "صالح" ويحافظ عليها.

> كل دولة هي في تنافس دائم مع بلدان أخرى، وأمم أخرى... بحيث أن كل دولة لا تجد أمامها سوى مستقبل من الصراعات لا نهاية له. وعلى السياسة الآن أن تُعْنَى بتعددية لا تقبل الاختزال من الدول المتصارعة والمتنافسة في تاريخ محدود... الدولة هي نهائية الدولة[34].

إن المهم سياسياً هو المفعول أو الأثر الذي يخلّفه تناهي الدولة هذا على التمثيل الحدّي للشعب. فهذا الأخير لا يعود مُسْتَوْعَباً أو مُحْتَوَىً في ذلك الخطاب القومي عن غائية التقدم؛ وغفلية الأفراد؛ والأفقية المكانية للجماعة؛ وزمن السرديات الاجتماعية المتجانس؛ ووضوح الحداثة التاريخاني، حيث "يتساوق حاضر كل مستوى [من مستويات الاجتماعي] مع حاضر جميع المستويات الأخرى، بحيث يكون الحاضر مقطعاً أو شريحة جوهرية تجعل الجوهر واضحاً"[35]. فتناهي الأمة يلح على استحالة مثل هذه الكليّة التعبيرية وما تقيمه من آصرةٍ وتحالفٍ بين حاضرٍ وافرٍ مليءٍ ووضوحِ ماضٍ أبدي. وحدّية الشعب ـ أي نقشه المزدوج بوصفه موضوعات بيداغوجية وذوات أدائية ـ تتطلب "زمناً" للسرد ينكره خطاب التاريخانية الذي لا ينظر إلى السرد إلا بوصفه فاعلية الحدث، أو أداة للاستمرارية الطبيعية لـ **الجماعة** أو **التراث**. والحال، أن فوكو في وصفه الدمج الهامشي للفرد في الكلية الاجتماعية، إنما يقدّم توصيفاً مفيداً لعقلانية الأمة الحديثة، فالخاصية الأساسية لهذه الأخيرة، كما يقول:

> ليست تكوين الدولة، أقسى الوحوش القاسية، ولا نشوء الفردانية البرجوازية. بل إنني أقول أيضاً إنها ليست تلك الجهد الدؤوب الذي يُبْذَل

> لدمج الأفراد في الكلّية السياسية. أعتقد أن الخاصية الأساسية لعقلانيتنا السياسية تتمثّل في أنّ هذا الدمج للأفراد في جماعة أو كلية ينجم عن تعالقٍ متواصلٍ بين ضَرْبٍ متزايدٍ من التَفَرْدُن وتعزيزٍ متجددٍ لهذه الكلية. ومن وجهة النظر هذه يمكن لنا أن نفهم أن ما يجعل العقلانية السياسية الحديثة ممكنة هو التناقض ما بين القانون والنظام[36].

ولقد تعلمنا من كتاب فوكو المراقبة والمعاقبة أن الذوات الأشد تفرّداً هي تلك الذوات التي توضع على هوامش الاجتماعي، بحيث يمكن للتوتر بين القانون والنظام أن يُنْتِجَ المجتمع الانضباطي أو الرعوي(*). ولما كنتُ قد وضعت الشعب على حدود سرد الأمة، فإنني أريد الآن أن أستكشف أشكال الهوية الثقافية والتضامن السياسي التي تبزغ من الزمنيات المتفارقة للثقافة القومية. فهذا درس من دروس التاريخ ينبغي أن نتلقنه من أولئك البشر الذين وقعت تواريخ هامشيتهم بأشد ما يكون الوقوع في شراك تناقضات القانون والنظام؛ المستعمرَين والنساء.

(*) يرى فوكو أن هنالك ثلاثة أشكال للدولة التي عرفها الغرب وهي: (1) - **دولة العدل**: تقوم على المقاطعة أو الإقليم، وهي ذات نمط إقطاعي وتتناسب مع مجتمع يحكمه القانون بصورة عادات أو أعراف أو قوانين مكتوبة؛ (2) -**الدولة الإدارية**: تقوم على الحدود وتتناسب مع المجتمع الانضباطي؛ (3) -**دولة الحكومة**: تُحَدَّد بالشعب أو بكتلة منه من حيث الحجم والكثافة وبإقليم تمتد عليه. وهذه الدولة الأخيرة تجد أصولها، في نظر فوكو، في **السلطة الرعوية** التي انبثقت من المؤسسات المسيحيّة، وتمتاز بكونها تهدف إلى تحقيق خلاص الأفراد في العالم الدنيوي وفي الآخرة، وبأنها لا تأمر فقط بل تضحي بنفسها من أجل رعيتها بخلاف سلطة الملك الذي يطلب التضحية من الرعية لخلاص العرش، وبأنها لا تهتم بالمجتمع في شكله الكلي وحسب، بل وبكل فرد على حدة أيضاً، وبأنها تقوم على تقنية الاعتراف التي سبق أن أوضحناها في هامش سابق. ومن هنا، وإنْ اختلفت الدولة الحديثة عن الدولة الرعوية إلا أنها أبقت على كثير من أهدافها وطرائقها وخاصة وسائل التفريد والمراقبة. وإذا ما كان هدف السلطة الرعوية هو تحقيق الخلاص في الآخرة، فإن السلطة الحديثة تهدف إلى تحقيق الخلاص في الدنيا بواسطة تقنيات الصحة والأمن والحماية والرفاهية.

عن الهوامش والأقليات

تصوّر مقالة فرانز فانون، "في الثقافة القومية"[37]، أفضل من أيّ مصدر آخر، صعوبة كتابة تاريخ الشعب بوصفه توتر العيش الذي يصعب تذليله أو التغلّب عليه، وتجارب الصراع والبقاء المتباينة وغير المتكافئة في بناء ثقافة قومية. وأنا أبدأ بهذه المقالة لأنها بمثابة تحذير ضدّ التملّك الفكري لـ "ثقافة الشعب" (كائنةً ما تكون) ضمن خطاب تمثيلوي يمكن أن يتثبّت ويتشيّأ في حوليات التاريخ. ففانون يكتب ضدّ ذلك الشكل من التاريخانية القوموية التي تزعم أنّ ثمّة لحظة تلتحم فيها زمنيات التواريخ الثقافية المتباينة في حاضرٍ مقروءٍ مباشرةً. وفيما يتعلّق بمقاصدي هنا، فإنّ فانون يركّز على زمن التمثيل الثقافي، بدلاً من أن يعمد إلى تأرخة الحدث مباشرةً. وهو يستكشف فضاء الأمة دون أن يطابقه مباشرةً مع التأسيس التاريخي للدولة. ولأنّ عنايتي هنا لا تتركّز على تاريخ الحركات القومية، بل تقتصر على تقاليد معينة في الكتابة حاولتْ أن تبني سرديات المخيال الاجتماعي للشعب - الأمّة، فإنني مدين لفانون إطلاقه زمناً معيناً للشعب هو زمن ملتبس وبعيد عن اليقين.

تتوقّف معرفة الشعب، كما يقول فانون، على اكتشاف "جوهر أساسي إلى أبعد حدّ لكنه لاينِي يتجدد هو ذاته على نحوٍ متواصل"، بنية من التكرار لا تكون واضحةً في المظهر المنظور الذي تبدو عليه عادات الشعب ولا في المظاهر الموضوعية التي تبدو مميّزةً لهذا الشعب. "الثقافة تمقت التبسيط أشدّ المقت"، كما يقول فانون وهو يحاول أن يضع الشعب في زمنٍ أدائي: "في تلك الحركة المتقلّبة التي راح [الشعب] للتوّ يُسْبِغُ شكلاً عليها". فحاضر تاريخ الشعب هو، إذاً، ممارسةٌ تدكُّ ما في الثقافة القومية من عناصر الثبات التي تحاول أن ترجع القهقرى إلى ماضٍ قومي "حقيقي" غالباً ما يُمَثَّل في أشكالٍ متشيئةٍ من الواقعية والصور النمطية. ومثل هذه المعارف البيداغوجية والسرديات القومية التي تدّعي التواصل والاستمرار تغفل "ذلك الموضع من عدم

الاستقرار الخفيّ حيث يقطن الشعب" (عبارة فانون). غير أنَّ عدم استقرار التدليل الثقافي هذا هو المكان الذي يُفْصَح منه عن الثقافة القومية بوصفها ديالكتيك زمنياتٍ متعددة ـ حديثة، وكولونيالية، وما بعد كولونيالية، و"محليّة" ـ بحيث لا يمكن لهذه الثقافة أن تكون ذلك الضرب المستقّر في نطقه من ضروب المعرفة: "إنها معاصرةٌ دوماً لفعل التلاوة. إنّها الفعل الحاضر الذي يتقدّم في كلّ مرّة في الزمنية القصيرة العابرة التي تحتلُّ الفراغ بين "سمعتُ" و "ستستمعون"[38].

إنَّ نقد فانون لما في السرد القوموي من أشكال الثبات والاستقرار يجعل من الضروري مساءلة النظريات التي ترى أنَّ زمن سرد الأمة هو زمن فارغ متجانس. فهل تحظى لغة "عدم استقرار" الثقافة الخفيّ بأية أهمية خارج حالة الكفاح المناهض للكولونيالية؟ هل يمتلك فعل العيش المتباين اللامتكافئ ـ والذي غالباً ما يُغْفَل بوصفه أمراً أخلاقياً أو تجريبياً ـ سرده المتجاذب الخاص، وتاريخه النظري الخاص؟ أيمكن له أن يغيّر طريقتنا في تعيين البنية الرمزية للأمة الغربية؟

إنَّ استكشافاً مماثلاً للزمن السياسي ليجد في مقالة جوليا كريستيفا "زمن النساء"[39] نوعاً من التاريخ النسوي المفيد. مع العلم أنّه نادراً ما تمّ الإقرار بأنّ لمقالة كريستيفا الشهيرة هذه تاريخها الثقافي المضفور، لا من التحليل النفسي والسيميائية وحسب، وإنما أيضاً من نقدٍ شديد وإعادةِ تعريفٍ للأمّة بوصفها فضاءً لظهور تعييناتٍ للهوية نسوية وسياسية ونفسية. فالأمّة، بوصفها قاسماً مشتركاً رمزياً هي، بحسب كريستيفا، مستودع كبير لمعرفةٍ ثقافية تمحو كلاً من المنطق العقلاني والنطق التقدمي اللذين ميّزا مفهوم الأمّة "المُعْتَمَد". وتاريخ الثقافة القومية الرمزي هذا منقوشٌ في زمنية المستقبل التام الغريبة، والتي لا تختلف مفاعيلها عن مفاعيل عدم الاستقرار الخفيّ عند فانون.

ترى كريستيفا أنَّ حدود الأمّة لا تني تواجه زمنيةً مزدوجة: سيرورة الهوية التي شكّلها الترسيب التاريخي (البيداغوجيّ)؛ وفقدان الهوية في سيرورةٍ دالّة من التعيين الثقافي (الأدائي) للهوية. والحال، أنَّ زمان وفضاء بناء كريستيفا لتناهي الأمّة يشبهان ما في سجالي من أنَّ صورة الشعب تبزغ في التجاذب السردي للأزمنة والمعاني المتفارقة. ذلك أنَّ الدوران المتزامن الذي يدوره الزمن الخطّي، المتّصل والمرتبط بالآثار الباقية، في الفضاء الثقافي ذاته، يشكّل زمنيةً تاريخية جديدة تطابق كريستيفا بينها وبين استراتيجياتٍ نسوية في التعيين السياسي للهوية متأثرة أعمق التأثر بالتحليل النفسي. وما

يلفت الانتباه في مقالة كريستيفا هو إلحاحها على أنّ دالول الجنوسة يمكن أن يجمع معاً مثل هذين الزمنين التاريخيين الباهظين.

تفضي المفاعيل السياسية المترتبة على زمن النساء المتعدد عند كريستيفا إلى ما تدعوه "demassification الاختلاف". وتدلُّ لحظة "عدم الاستقرار الخفيّ" الثقافية عند فانون على الشعب وهو في حركةٍ متقلّبةٍ راح للتوّ يُسْبِغ شكلاً عليها، بحيث يسائل الزمنُ ما بعد الكولونيالي تقاليدَ الماضي والحاضر الغائيّة، وحساسية القديم والحديث التاريخانية الثنائية الاستقطابية. وهاتان المحاولتان ليستا مجرد محاولتين لقلب توازن القوى ضمن نظامٍ للخطاب ثابتٍ لا يتغيّر. فما يسعى إليه كلٌّ من فانون وكريستيفا هو إعادة تعريف السيرورة الرمزية التي يغدو من خلالها المخيال الاجتماعي ـ الأمّة، أو الثقافة، أو الجماعة ـ ذاتَ الخطاب، وموضوع التعيين النفسي للهوية. فهاتان الزمنيتان، النسوية وما بعد الكولونيالية، تدفعاننا لأن نعيد التفكير بدالول التاريخ في تلك اللغات، السياسية أو الأدبية، التي تشير إلى الشعب "على أنّه واحد". وهما تتحديانا لأن نفكّر في مسألة الجماعة والتواصل دون لحظة التعالي: كيف لنا أن نفهم مثل هذه الأشكال من التناقض الاجتماعي؟

يكون التعيين الثقافي للهوية متوازناً على حافة ما تدعوه كريستيفا "فقدان الهوية" أو ما يصفه فانون بأنّه حالة من "عدم الحسم" الثقافي العميق. ويبرز الشعب بوصفه شكلاً من أشكال التوجّه من هوّة النطق حيث تنشطر الذات، و"يتلاشى" الدالّ، ويُفْصَح عن البيداغوجي والأدائي إفصاحاً ملؤه التوتر. وعندها تكون لغة الجماعة القومية واللحمة القومية موضع رهان ومخاطرة. ويغدو من الصعب تمثيل التجانس الثقافي، أو فضاء الأمة الأفقي، على نحوٍ مرجعيّ وموثوق ضمن النطاق المألوف لما يُدْعَى بـ المجال العام: إذْ لا يعود من الممكن فهم العلّية الاجتماعية على نحوٍ وافٍ بوصفها مفعولاً حتمياً أو مُفْرِط التحديد من مفاعيل مركزٍ "ساكن"؛ ولا يعود من الممكن تقسيم عقلانية الخيار السياسي بين ميدانيّ الخاص والعام اللذين يقف كلٌّ منهما في قطب مقابل للآخر. كما لا يعود من الممكن أن يشار إلى سرد التلاحم القومي على أنّه نوع من "الصلابة السوسيولوجية"[40]. المُثَبَّتَة في "متواليةٍ من الجموع(*)" ـ مشافي،

(*) الجموع هنا من "جَمْع" plural ، أي عكس المفرد singular.

سجون، قرى نائية ـ حيث يتماسك الفضاء الاجتماعي تماسكاً واضحاً من خلال مثل هذه الموضوعات المتكررة التي تمثّل أفقاً قومياً طبيعياً.

مثل تعددية الدالول القومي هذه، حيث يعود الاختلاف تماثلاً، ينازعها "فقدان هوية" الدالّ، هذا الفقدان الذي ينقش سردية الشعب في كتابة الأدائي والبيداغوجي المتجاذبة و"المزدوجة". كما تقطع حركةُ المعنى بين صورةِ الشعب المتسيّدة وحركةِ دالولها متواليةَ الجموع التي تمدّ السرد القومي بالصلابة السوسيولوجية. أما كليّة الأمّة فتواجهها، وتتقاطع معها، تلك الحركة الإضافية التي هي حركة الكتابة. ذلك أنَّ البنية المتغايرة التي تميّز الإضافة الديريدية في الكتابة تتبع على نحو دقيق تلك الحركة المتوترة والمتجاذبة بين البيدغواجي والأدائي والتي تترك أثراً بالغاً على توجّه الأمّة السردي. فالإضافة، في واحدٍ من معانيها، "تراكم الحضور وتعزّزه. وعلى هذا النحو، فإنَّ الفنّ، والـ techné ، والصورة، والتمثيل، والعرف، الخ تأتي بمثابة إضافات إلى الطبيعة وتكون غنيّة بهذه الوظيفة التراكمية"[41] (البيداغوجي). غير أنَّ تورية الإضافة تشير إلى أنَّ هذه الأخيرة:

> تتدخّل أو تنسّ عوضاً عن... وإذا ما كانت تمثّل صورةً وتصنعها فذلك من خلال نقص سابقٍ في حضورٍ ما... الإضافة ملحق، وحالة تابعة.... وهي كبديل، لا تكتفي بأن تنضاف إلى إيجابية حضورٍ ما، بل تقصّر عن توليد أي ارتياح.... شيءٌ، في مكانٍ ما، لا يمكنه أن يمتلأ بذاته... إلاّ إذا ترك لذاته أن تمتلئ عبر دالولٍ ووكيل(الأدائي) [42].

إنَّ هذا الفضاء الإضافيّ من الازدواج ـ وليس التعدد ـ حيث تكون الصورة حضوراً ووكالةً، وحيث يضيف الدالول إلى الطبيعة ويُفرِغُها، هو المكان الذي يمكن فيه لأزمنة فانون وكريستيفا المتفارقة أن تتحول إلى خطاباتِ هوياتٍ ثقافية بازغة، ضمن سياساتِ اختلافٍ لا تعدديةٍ.

هذا الفضاء الإضافي للتدليل الثقافي الذي يكشف عن الأدائي والبيداغوجي ـ ويجمعهما معاً ـ يوفّر بنيةً سرديةً مميَّزةً للعقلانية السياسية الحديثة: الدمج الهامشي للأفراد في حركة تكرارية بين تناقضات القانون والنظام. ومن هذه الحركة الحدّية التي تتحركها ثقافة الأمّة ـ التي يُكشَف عنها وتُجمَع معاً في الوقت ذاته ـ يبزغ الخطاب

الأقلوي. وتشبه استراتيجية هذا الأخير في التدخّل ما يدعوه البروتوكول البرلماني البريطاني بالسؤال الإضافي. فهو سؤال يُضَاف إلى ما دُوِّنَ في "جدول الأعمال" طلباً لردّ أحد الوزراء. غير أنَّ مجيء هذا السؤال "بعد" الأصل أو بـ "الإضافة" إليه يمنحه مزية إدخال معنى "الثانوية" أو التأخّر الزمني في بنية الطلب الأصلي. فاستراتيجية الإضافة تشير إلى أنَّ الإضافة "إلى" الشيء قد لا "تزيده" بالضرورة وإنما قد تزرع الاضطراب في الحسبة كلها. وكما أشار غاشيه بصورة مُحْكَمَة، فإنَّ "الإضافات... هي زيادات تسدُّ نقصاً في الأصل"[43]. واستراتيجية الإضافة تقطع التسلسل المتعاقب لسرد الجموع والتعددية بتغييرها على نحوٍ جذري نمط الإفصاح عنه. ففي الاستعارة التي تعبّر عن الجماعة القومية بأنّها "الكثرة بوصفها واحداً"، يغدو **الواحد** الآن ميلاً إلى إضفاء طابع الكّلية على الاجتماعي في زمنٍ فارغٍ متجانس، كما يغدو في الوقت ذاته تكراراً لذلك النقص في الأصل، أو لذلك الأقلُّ - من - الواحد الذي يتدخّل بزمنيةٍ تكراريةٍ، وكنائية.

وتوضح كتابات جوليا كريستيفا السياسية واحداً من المفاعيل الثقافية المترتّبة على هذا الضَّرْبِ من القطع أو التدخّل الكنائي في تمثيل الشعب. ولو غضضنا الطرف عن مفهوميّ زمن النساء ومنفى الأنثى لديها، لبدا أنها تساجل أنَّ "فرادة" المرأة ـ أو تمثيلها على أنّها ضَرْبٌ من التشظي والدافع ـ تولّد انشقاقاً، وتباعداً، ضمن الرباط الرمزي ذاته مما ينزع التعمية والغموض عن "**جماعية** اللغة بوصفها أداةً شاملة وموحِّدة، تضفي طابع الكلّية والمساواة"[44]. فأمرُ الأقلوي لا يقتصر على مواجهة البيداغوجي، أو الخطاب السيّد القويّ، بإحالةٍ مناقضةٍ أو نافية، بل يتعدّى ذلك إلى استنطاق موضوعه من خلال تكتّمه البدئي على غايته. والإضافة، إذْ تندسُّ في مجال الخطاب المسيطر وفي نطاق سلطته، فإنها تناحر القوة الضمنية الرامية إلى التعميم، وإلى إنتاج الصلابة السوسيولوجية. والمساءلة التي تطرحها الإضافة ليست ذلك النوع من بلاغة التكرار عن "نهاية" المجتمع بل تأمّلٌ في ميل المكان والزمان اللذين ينبغي أن تبدأ منهما سردية الأمّة. وقوة الإضافة لا تكمن في نفي تناقضات الماضي أو الحاضر الاجتماعية المتكوّنة مسبقاً، بل تكمن ـ كما سنرى بعد قليل لدى مناقشة **أغاني هاندزورث** ـ في إعادة مفاوضة تلك الأزمنة، والحدود، والتقاليد التي نحوّل من خلالها راهنيتنا أو معاصرتنا الملتبسة العابرة إلى دواليل للتاريخ.

أغاني هاندزورث[45] فيلم أنتجته Black Audio and Film Collective خلال انتفاضات عام 1985، في حيّ هاندزورث من بيرمنغهام في إنجلترا. ولأنَّ هذا الفيلم كان قد صُوِّرَ في خضمّ الانتفاضة، فإنّه مسكون بلحظتين: وصول السكان المهاجرين في خمسينيات القرن العشرين، وظهور شعب بريطاني أسود في الشتات. بل إنَّ الفيلم ذاته هو جزء من ظهور سياسةٍ ثقافية سوداء. أمّا بين لحظتي وصول المهاجرين وظهور الأقليات فيمتدُّ زمنٌ سينمائي من الانزياح السرديّ المتواصل. إنّه زمن الاضطهاد والمقاومة؛ زمن التمرّد والإخلال بالأمن، الذي تكتنفه المعارف البيداغوجية التي تقدّمها مؤسسات الدولة. لكن عنصرية الإحصاءات والوثائق والصحف يقطعها العيش المرتبك لأغاني هاندزورث.

ثمّة ضَرْبان من الذكرى يتكرران على نحوٍ مستمر ليترجما ارتباك التاريخ المعيش ويحوّلانه إلى زمنٍ للهجرة: الذكرى الأولى هي ذكرى وصول سفينة محمّلة بالمهاجرين القادمين من المستعمرات البعيدة، وهم يخطون أولى خطواتهم خارج المركب، بازغين للتو ـ كما في السيناريو الاستيهامي لرومانس عائلة فرويد ـ في أرضٍ عُبِّدَت شوارعها بالذهب. ليتلو ذلك صورة أخرى تمثّل ارتباك الشعوب البازغة وقوتها، وذلك في لقطةٍ لشخصٍ راستافارياني(*) مفزوع يحصد جماعة من رجال الشرطة في الانتفاضة. وهي ذكرى تومض خلال الفيلم على نحوٍ متكرر: تكرارٌ خطير في حاضر الإطار السينمائي؛ حافّة الحياة الإنسانية التي تترجم ما سيحدث تالياً وما حدث من قبل في كتابة التاريخ. لنستمع إلى تكرار زمان الشعوب ومكانها مما أحاول أن أخلقه:

> عاجلاً أو آجلاً سوف نطلب المستحيل لننتزع منه الممكن، عاجلاً أو آجلاً سوف تكون الشوارع جديرة بي بلا حجج أو مبررات، عاجلاً أو آجلاً سأكون محقّاً إذْ أقول إنّه ما من قصص ففي التمرد ليس هنالك سوى أشباح قصص أخرى.

تخلق المطالبة الرمزية بالاختلاف الثقافي ضَرْباً من التاريخ في خضمّ الانتفاضة.

(*) الراستافارياني، rstafarian ، شخص يؤمن بديانة شائعة في جامايكا زعيمها الديني هايل سيلاسي، وتعتقد أنَّ الهنود الغربيين السود سوف يعودون إلى إفريقيا.

فمن الرغبة في انتزاع الممكن من المستحيل، من الحاضر التاريخي للتمرد، تبزغ التكرارات الشبحية لقصصٍ أخرى، يبزغ سجلّ انتفاضات الشعب الملوَّن الأخرى: في برود ووتر فارم، سوثل، سان بول، بريستول. في التكرار الشبحيّ للمرأة السوداء من لوزيلز رود، في هاندزوورث، والتي ترى المستقبل في الماضي. ما من قصص في التمرد، بل أشباح قصص أخرى وحسب، كما تقول هذه المرأة لصحفي محلّي: "بمقدورك أن ترى إينوك بول في 1969. مايكل إكس في 1965". فهي تبني تاريخاً من تجمّع التكرار.

ومن جانبٍ آخر للفيلم لنستمع إلى امرأة أخرى تتكلّم لغةً تاريخية أخرى. فمن عالم الاستعارة القديم، وفي خضمّ حركة الشعب، تترجمُ زمن التغيير إلى مدٍّ وجزرٍ يعتريان إيقاع اللغة المنفلت: حيث يناطح الزمنُ المتعاقبُ الذي هو زمن الفوريّة والآنيّة الآفاقَ المستقيمة، ليأتي من ثمّ مدُّ الماء والكلمات:

أسيرُ وظهري للبحر، والآفاق ممتدة أمامي

غير أنَّ البحر يموج ويعود راجعاً إليَّ،

أخطو فأزلّ فوقه.

أدبُّ مُخَلِّفَةً آثار أقدام رحلتي

وحين أقف يملأ البحر كياني.

لا ينبغي لارتباك العيش أن يُفْهَم على أنّه ضرب من القلق الوجودي الأخلاقي الناجم عن تجريبية الحياة اليومية في "الحاضر المعيش الأبدي"، مما يمنح الخطاب الليبرالي مرجعاً وسنداً اجتماعياً غنياً لدى النسبية الأخلاقية والثقافية. ولا ينبغي لارتباك العيش أن يُقْرَن، بنوعٍ من التسرّع، بـ **الحضور** العفوي والبدئي للشعب في خطابات **السخط** الشعبوية المنفلتة. وفي بناء خطاب "ارتباك العيش" هذا الذي أحاول أن أقوم به، علينا أن نتذكّر أنَّ فضاء الحياة الإنسانية مدفوع إلى أقصاه المتباين والمتفاوت؛ وأنّ أحكام العيش مرتبكة؛ وأنَّ موضوع السرد ليس فكرة **التاريخ** المتعالية البيداغوجية ولا تأسيس **الدولة**، بل زمنية غريبة من تكرار الواحد من بين هذين الأخيرين في الآخر، حركةٌ نائسة في حاضر السلطة الثقافية الحاكم.

يموضع الخطابُ الأقلويّ فعلَ الظهور في البينيّة التناحرية للصورة والدالول، للتراكمي والمُلْحَق، للحضور والوكالة. وهو ينازع جينالوجيات "الأصل" التي تقود إلى مزاعم التفوّق الثقافي والأسبقية التاريخية. والخطاب الأقلوي يعترف بالمنزلة التي تحتلها الثقافة القومية ـ والشعب ـ بوصفها فضاءً أدائياً، تنافسياً من ارتباك العيش في وسط التمثيلات البيداغوجية التي تصوّر امتلاء الحياة. ولذا فإنَّ ما من سببٍ للاعتقاد بأنَّ علامات الاختلاف هذه عاجزة عن نقش "تاريخ" للشعب أو عن أن تغدو نقاط تجمّع للتضامن السياسي، وإنْ كانت لن تحتفي بآثارية الذاكرة التاريخية، أو الكلّية السوسيولوجية للمجتمع، أو تجانس التجربة الثقافية. إنَّ الخطاب الأقلوي ليكشف ذلك التجاذب الذي لا سبيل إلى تذليله أو التغلّب عليه والذي يبني حركة الزمن التاريخي الملتبسة. فكيف يمكن للمرء أن يواجه الماضي بوصفه أسبقية لا تني تُدْخِلُ في الحاضر ضَرْباً من الآخرية أو التغاير؟ وكيف يمكن للمرء أن يسرد الحاضر بوصفه شكلاً من الراهنية أو المعاصرة التي تتّسم بأنها ليست دقيقة ولا متزامنة؟ في أيّ زمنٍ تاريخي تتّخذ تشخّصات الاختلاف الثقافي هذه أشكالاً من السلطة الثقافية والسياسية؟

الغفلية الاجتماعية والشذوذ الثقافي

لا يمكن لسردية الأمّة الحديثة أن تبدأ، كما يشير بندكت أندرسون في كتابه **الجماعات المتخيَّلة**، إلاّ حين تشقُّ فكرة "اعتباطية الدالول" أونطولوجيا العالم القروسطي القدسيّة ومخيّلته البصرية والسمعية الطاغية. فمن خلال "فصل اللغة عن الواقع"، وكما يشير أندرسون، يمكّنُ الدالُّ الاعتباطيُّ من قيامِ زمنيّة الـ "في نفس الوقت" القومية، شكلٌ من الزمن الفارغ المتجانس، هو زمن الحداثة الثقافية الذي حلّ محلّ الفكرة النبوئية الخاصة بالتزامن - على طول -الزمن. ذلك أنَّ سرد الـ "في نفس الوقت"، يتيح "زمناً متقاطعاً، مستعرضاً، ليس موسوماً بالتصوّر المسبق والتحقّق بل بالتوافق الزمني، ويُقَاس بالساعة والروزنامة"[46].

ومثل هذا الشكل من الزمنية يُنْتِجُ للأمّة بنيةً رمزيةً بوصفها "جماعة متخيَّلة" تعمل، بالتوافق مع المدى والتنوع اللذين يَسِمَان الأمّة الحديثة، كما تعمل الحبكة في رواية

واقعية. وكما يقول أندرسون، فإنّ تقدّم الزمن الروزنامي المطّرد إلى الأمام يمنح عالم الأمّة المتخيَّل صلابة سوسيولوجية؛ فهو يربط معاً على المنصّة القومية مشاهد وممثّلين متنوعين لا يعرف بعضهم بعضاً على الإطلاق، اللهم إلاّ بوصفهم وظيفة لهذا الضرب من تزامن الزمن الذي لا يكون متصوَّراً مسبقاً بل هو شكل من الراهنية أو المعاصرة المدنيّة المتحققة في امتلاء الزمن.

يؤرّخ أندرسون ظهور الدالول اللغوي الاعتباطي ـ ويتحدّث هنا عن سيرورة التدليل وليس عن تقدّم السرد ـ فيرى أنّ هذا الدالول الاعتباطي هو ما كان ينبغي أن يأتي كيما يمكن لسرد الأمّة الحديثة أن يبدأ. وأنَّ نزع مركزية الوضوح والتزامن النبوئيين المميّزين لأنظمة التمثيل السلالي القروسطية هو ما يتيح لجماعة المجتمع الحديث المتجانسة والأفقية أن تظهر. وأنَّ الشعب – الأمّة، مهما يكن منقسماً ومنشطراً، يظلّ قادراً على انتحال شكل من أشكال "الغفلية" الديمقراطية، من خلال اشتغال المخيال الاجتماعي. غير أنّ هنالك تقشّفاً شديداً في غفلية الجماعة الحديثة وزمنيتها الـ **في نفس الوقت** التي تبني وعيها السردي، كما يشرحه أندرسون. ولا بدّ من الإلحاح على أنَّ سرد الجماعة المتخيّلة يُبْنَى من زمنيتين للمعنى متباينتين تهددان تماسكها.

إنّ فضاء الدالول الاعتباطي، الموسوم بفصله بين اللغة والواقع، يمكّن أندرسون من الإلحاح على الطبيعة التخيّلية أو الأسطورية لمجتمع الأمّة. غير أنّ زمن الدالول الاعتباطي، الذي هو زمن متباين، ليس متزامناً ولا متسلسلاً. وفي الفصل بين اللغة والواقع ـ في **سيرورة** التدليل ـ ليس ثمّة تكافؤ أبستمولوجي بين الذات والموضوع، ولا إمكانية لمحاكاة المعنى. وإذا ما كان الدالول يضفي طابعاً زمنياً على الاختلاف المتكرر الذي يدور ضمن اللغة، والذي يتشكّل منه المعنى، إلاّ أنّه لا يمكن أن يُمثَّل كثيمة من الثيمات ضمن السرد بوصفه زمناً فارغاً متجانساً. ومثل هذه الزمنية الأخيرة هي بمثابة النقيض لتغاير الدالول الذي يغرّب تزامن الجماعة المتخيَّلة، على نحو يتوافق مع وصفي لـ "السؤال الإضافيّ" في التدليل الثقافي. فمن مكان الـ "في نفس الوقت"، حيث يُفْصِحُ التجانس الثقافي والغفلية الديمقراطية عن الجماعة القومية، ينبثق صوتٌ فوريّ ومباشر وتابع هو صوت الشعب، أو الخطابات الأقلوية التي تتكلّم بين الأزمنة والأمكنة دون أن تنتمي تماماً إلى أي منها.

وإذْ يموقع أندرسون في البداية جماعة الأمة المتخيّلة في زمن السرد الواقعي المتجانس، فإنه يتخلّى قرب نهاية الكتاب عن الـ "في نفس الوقت" - زمنية الشعب البيداغوجية التي يطرحها- ويلجأ إلى زمنٍ سرديٍّ آخر كي يمثّل الشعب بوصفه خطاباً أدائياً من خطابات التعيين العام للهوية أو سيرورة يدعوها بـ "الصوت الواحد". والصوت الواحد هو "ذلك الضَّرْب الخاص من الجماعة المعاصرة التي لا يشير إليها سوى اللغة وحدها"[47]، ومثل هذا الفعل الوطني من أفعال الكلام لا يكون مكتوباً في الـ "في نفس الوقت" التزامني والروائي بل يكون منقوشاً في أصليةٍ أو بدئيةٍ للمعنى مفاجئةٍ "تلوح **على نحوٍ غير محسوس** من ماضٍ بلا أُفُق"[48] (التشديد لي). وبالطبع، فإنّ حركة الدالول هذه لا يمكن أنْ يُؤَرَّخَ لها بظهور السرد الواقعي الروائي.

هذا هو الموضع في سرد الزمن القومي حيث يُنْتِجُ الصوتُ الواحدُ تعيينَه الجمعيّ لهوية الشعب، لا بوصفه هويةً قوميةً متعالية، وإنما في لغة من الازدواج الذي ينشأ من الانشطار المتجاذب بين البيداغوجي والأدائي. فالشعب ينبثق في لحظة غريبة من تاريخه "الحاضر" بوصفه "حميمية شبحيّة من حميميات التزامن عبر الزمن الفارغ المتجانس"، حيث تستمدُّ كلمات الخطاب القومي ثقلها من "انتماء إنجليزي سلفيّ، **بوجهٍ من الوجوه**"[49]. والحال، أنَّ هذا الزمن الاستعادي الذي يستعيد زمناً سابقاً مولِّداً للاغتراب ـ وليس أصلاً ـ هو تحديداً ما يكتب عنه ليفي شتراوس حين يشير، وهو يتفحّص ما يتّسم به التدليل من "وحدةٍ لا واعية"، إلى أنَّ "اللغة لا يمكن أن تكون قد نشأت إلاّ دفعة واحدة. فمن غير الممكن أن تكون الأشياء قد **بدأت التدليل بالتدريج**"[50] (التشديد لي). وفي تلك "الدفعة الواحدة" المفاجئة اللازمنية الخالدة، ليس ثمّة تزامن بل قطيعة زمنية، ليس ثمة تواقت بل تفارق مكانيّ.

إنَّ الـ "في الوقت ذاته" هو دالول الأدائيّ والسيروريّ، ليس حاضراً بسيطاً مستمراً، بل الحاضر بوصفه تعاقباً دون تزامن؛ تكرارٌ لدالول الفضاء -الأمة الحديث. وأندرسون، إذْ يوطّد الـ "**في نفس الوقت**" المميّزة للسردي القومي، حيث يعيش الشعب حيواته المستقلة والتعددية ضمن زمن فارغ متجانس، إنما يُغْفِلُ زمنَ الدالول المغرِّب والتكراري. إنه يطبّع "فجائية" الدالول الاعتباطي اللحظية، خفقانه، بجعله جزءاً من الانبثاق التاريخي للرواية، بجعله سرد تزامن. إلاّ أن فجائية الدالّ دائمة؛ فوريّة لا متزامنة. وهي تُدْخِلُ فضاء دالاًّ من التكرار لا تسلسلاً تقدمياً أو خطياً وبذا

يتحول الـ "في الوقت ذاته" إلى زمن آخر تماماً، أو إلى دالول متجاذب، للشعب القومي. وإذا ما كان زمن غفلية الشعب فهو أيضاً فضاء شذوذ الأمة أو خروجها على القياس.

كيف لنا أن نفهم أسبقية التدليل هذه بوصفها موقعاً من مواقع المعرفة الاجتماعية والثقافية، بوصفها زمن الـ "ما قبل" الخاص بالتدليل، والذي لن يبرز في الحاضر على نحوٍ متناغم ومنسجم كما هو حال تواصل التراث أو استمراريته (سواء كان هذا التراث مُخْتَرَعاً أو لا)؟ إنَّ لهذا التدليل تاريخه القومي في مقالة رينان "Quést ce qu'une nation?" التي شكّلت نقطة انطلاق لعدد من الروايات المهمّة عن الظهور الحديث للأمّة، لدى كامينكا، وغيلنر، وبندكت أندرسون، وتزفيتان تودوروف. وفي سجال رينان نجد أنَّ الوظيفة البيداغوجية الخاصة بالحداثة ـ إرادة تكوين أمّة ـ تُدْخِلُ في حاضر الأمة النطقيّ زمناً متبايناً وتكرارياً من إعادة النقش هو الذي يثير اهتمامي. فرينان يرى أنّ مبدأ الأمة الحديثة الذي لا يمكن ردّه إلى المذهب الطبيعي يتمثّل في إرادة الانتماء إلى أمّة، وليس في هويات عرقية، أو لغوية، أو إقليمية مسبقة. فالإرادة هي ما يوحّد الذاكرة التاريخية ويضمن إجماع اليوم. والإرادة، في حقيقة الأمر، هي الإفصاح عن الشعب - الأمة:

> لو كان لي أن أستخدم الاستعارة لقلت إنَّ وجود أمة من الأمم هو ضَرْبٌ من الاستفتاء العام اليوميّ، مثلما أنَّ وجود فرد من الأفراد هو ضَرْبٌ من التأكيد المتواصل للحياة الرغبة في الأمم هي، على وجه الإجمال، المعيار الشرعي الوحيد، الذي ينبغي أن يعود إليه المرء في كل مرة[51].

هل تدور إرادة الانتماء إلى أمّة في الزمنية ذاتها التي تدور فيها الرغبة في الاستفتاء العام اليومي؟ أيكون الاستفتاء العام المتكرر بمثابة نزعٍ لمركزية بيداغوجيا الإرادة، تلك البيداغوجيا التي تضفي طابع الكليّة؟ إنَّ إرادة رينان لتمثّل هي ذاتها موضع نسيان غريب لتاريخ ماضي الأمة: لذلك العنف الذي انطوى عليه الأمر بالأمّة أو قرارها الرسمي. وهذا النسيان ـ هذا التدليل على ما يحمله الأصل من نقص ـ هو الذي يشكّل بداية سرد الأمّة. بل إنَّ التنظيم النحوي والبلاغي لهذا السجال أشدُّ كشفاً ودلالةً من أيّة قراءة

تاريخية أو أيديولوجية صريحة. لنستمع إلى تعقيد هذا الشكل من النسيان الذي يمثّل لحظة الإفصاح عن الإرادة القومية: "غير أنَّ على كلِّ مواطن فرنسي أن يكون قد نسي [قد اضطر إلى نسيان] مذبحة ليلة القديس بارتولوميو، أو المذابح التي حدثت في ميدي في القرن الثالث عشر"[52].

يتّضح التعيين الإشكالي لهوية شعبٍ قوميٍ من الشعوب عبر نحو النسيان هذا (أو الاضطرار إلى النسيان). فالذات القومية تُنْتَج في ذلك المكان الذي يدور فيه الاستفتاء العام اليومي ـ عددُ الأصواتِ المحقِّقِ للوحدة ـ في السردية الكبرى الخاصة بالإرادة. غير أنَّ المساواة بين الإرادة والاستفتاء العام، والمطابقة بين الجزء والكلّ، والماضي والحاضر، يقطعها "الاضطرار إلى النسيان"، أو نسيان التذكُّر. وأسبقية الأمّة، التي يُدَلَّل عليها بإرادة النسيان، تغيّر كليّاً فهمنا لماضوية الماضي، ولحاضر إرادة الانتماء إلى أمّة، الذي هو حاضر متزامن. فنحن في فضاءٍ خطابي شبيه بلحظة الصوت الواحد في سجال أندرسون حين يقطع التزامنُ الشبحي الذي يميّز زمنيةً من الازدواج زمنَ الـ "في نفس الوقت" الذي هو زمن الأمّة الفارغ المتجانس. والاضطرار إلى النسيان ـ في بناء الحاضر القومي ـ ليس مسألة ذاكرة تاريخية؛ إنّه بناء خطاب عن المجتمع يؤدّي أداءً مشكلة إضفاء الطابع الكلّي على الشعب وتوحيد الإرادة القومية. وذلك الزمن الغريب ـ من نسيان التذكّر ـ هو مكان "تعيين جزئي للهوية" منقوش في الاستفتاء العام اليومي الذي يمثّل الخطاب الأدائي للشعب. فعودة رينان البيداغوجية إلى إرادة الانتماء إلى أمّة تتشكّل من خلال توزّع الأصوات في الاستفتاء العام كما تُوَاجَه بهذا التوزّع في الوقت ذاته. وهذا التعطّل الأخير في هوية الإرادة هو مثال آخر على سرد الانتماء إلى أمّة والذي هو سردٌ إضافي "ينضاف" دون أن "يضيف". واسمحوا لي أن أذكركم بتوصيف ليفور اللافت لما مارسه التصويت في القرن التاسع عشر من تأثير أيديولوجي، حيث كان خطر الأصوات يُعتَبَر أشدّ تهديداً من خطر الغوغاء: "كانت مثل هذه الفكرة عن الصوت معاكسة لفكرة جوهر المجتمع. فالصوت يعطّل الوحدة، ويدمّر الهوية"[53]. وما يكشف زمنية الإنكار الغريبة التي تنطوي عليها الذاكرة القومية هو تكرار الدالول القومي بوصفه تعاقب تصويتات لا بوصفه تزامناً. وبذا يغدو الاضطرار إلى النسيان بمثابة الأساس لتذكّر الأمّة، وتجديد شعبها، وتخيّل إمكانية وجود أشكال أخرى منافسة وتحررية من أشكال التعيين الثقافي للهوية.

يُخْفِقُ أندرسون في أن يموقع زمن الدالول الاعتباطي الذي هو زمن مولِّد للاغتراب في ذلك الفضاء المُطَبَّع، والمُقَوْمَن الذي يرسمه للجماعة المتخيَّلة. وعلى الرغم من أنّه يستعير من فالتر بنيامين فكرته عن الزمن الفارغ المتجانس الذي هو زمن سرد الأمّة الحديث، إلاّ أنّه يُغْفِل ذلك التجاذب العميق الذي يموقعه بنيامين في قرارة التلفّظ بسرد الحداثة. فهنا، حيث تُنَازِعُ بيداغوجيات الحياة والإرادة تواريخَ الشعب الحيّ المرتبكة، وثقافات بقائه ومقاومته، يُدْخِلُ بنيامين فجوةً لا تزامنية متباينةً في وسط تلاوة الحكاية. ومن هذا الانشطار في التلفّظ، من هذا الروائيّ المتأخّر زمنياً، دون أن يكون تلهّيه هو الذي أخّره، يبزغ تجاذب في سرد المجتمع الحديث يتكرر في وسط الوفرة والامتلاء، تجاذبٌ لم يُسْتَشر بشأنه ولا سبيل لعزائه وتهدئته:

> لقد عزل الراوي نفسه. مسقط رأس الرواية هو الفرد المنعزل، الذي لم يَعُدْ قادراً على التعبير عن نفسه بضرب أمثلة عن أهمّ انشغالاته، والذي لا يُسْتَشَار ولا يستطيع أن يستشير الآخرين. أن تكتب رواية يعني أن تحمل ما هو متباين وغير متكافئ وتمضي به إلى الأقاصي في تمثيل الحياة البشرية. ففي خضمّ امتلاء الحياة، وعبر تمثيل هذا الامتلاء، تقدّم الرواية دليلاً على ارتباك العيش الشديد[54].

والحال، أنَّ الأمّة تُطْلِق سردها المتفارق من هذا التباين أو اللاتكافؤ في خضمّ اليومي. ومن هوامش الحداثة، عند الأقاصي المتباينة اللامتكافئة لتلاوة القصة، سوف نواجه سؤال الاختلاف الثقافي بوصفه ارتباكُ عيشِ الأمّة وكتابتِها.

الاختلاف الثقافي

لا ينبغي للاختلاف الثقافي أن يُفْهَم على أنّه لعبٌ حرٌّ تلعبه ضروب الاستقطاب والتعددية في زمن الجماعة القومية الفارغ المتجانس. فتضارب المعاني والقيم المتولّدة في سيرورة التأويل الثقافي هو نتيجة لارتباك العيش في فضاءات المجتمع القومي الحدّية، ذلك الارتباك الذي حاولت أن أتتبّع آثاره. والاختلاف الثقافي، بوصفه شكلاً من التدخّل، يُسْهِمُ في منطقٍ من الهدم الإضافيّ مشابهٍ لاستراتيجيات الخطاب الأقلويّ.

وسؤال الاختلاف الثقافي يواجهنا بتنظيمٍ للمعارف أو توزيعٍ للممارسات التي توجد إلى جانب بعضها بعضاً، مثل abseits تشيرُ إلى شكلٍ من التناقض أو التناحر الاجتماعي الذي ينبغي مفاوضته وليس محوه أو إلغاؤه. فالاختلاف بين المواقع والتمثيلات المتفارقة للحياة الاجتماعية ينبغي أن يُفْصَح عنه دون تغلّب على المعاني والأحكام المتباينة التي تُنْتَج ضمن سيرورة التفاوض عبر الثقافات.

وتحليل الاختلاف الثقافي يتدخّل ليغيّر سيناريو الإفصاح، لا ليكتفي بإزاحة النقاب عن الأساس المنطقي الذي يقف خلف التمييز السياسي أو التفرقة السياسية. فهو يغيّر مواقع النطق وعلاقات التوجّه ضمن هذا النطق؛ لا ما قيل وحسب وإنّما مكان قوله أيضاً؛ لا منطق الإفصاح وحسب وإنّما موضوع النطق أيضاً. فغاية الاختلاف الثقافي هي أن يعيد الإفصاح عن جماع المعرفة من منظور الموقع الدالّ للأقلية التي تقاوم إضفاء الكلّية، أي من منظور التكرار الذين لن يعود نفسه، والنقص - في - الأصل الذي يفضي إلى استراتيجيات سياسية وخطابية لا يؤدّي فيها الانضياف إلى إضافة بل يعمد إلى زرع الاضطراب في حسابات القوة والمعرفة، مولّداً فضاءاتٍ أخرى من التدليل التابع. أمّا الذات التي تميّز خطاب الاختلاف الثقافي فهي ذاتٌ حوارية أو تحويلية(*) على طريقة التحليل النفسي. فهي تتشكّل عَبْرَ محلّ الآخر مما يشير إلى أنّ موضوع تعيين الهوية هو موضوع متجاذب، كما يشير في الوقت ذاته، وعلى نحوٍ أشدّ أهمية، إلى أنّ فاعلية تعيين الهوية ليست نقية أو كليّة على الإطلاق بل تتشكّل على الدوام من سيرورةٍ من الاستبدال، أو الانزياح، أو الإسقاط.

وأمْرُ الاختلاف الثقافي لا يقتصر على تمثيل التنازع بين محتوياتٍ متقابلةٍ أو تقاليد متناحرة فيما يخصّ القيمة الثقافية. فهو يُدْخِلُ إلى سيرورة الحكم والتأويل الثقافيين تلك

(*) التحويل أو النقلة، transference ، عملية تتجسّد بواسطتها الرغبات اللاواعية من خلال انصبابها على بعض الموضوعات في إطار نمط من العلاقة التي تقوم مع هذه الموضوعات وأبرزها العلاقة مع المحلِّل. ويتعلّق الأمر هنا بتكرار نماذج أولية طفلية مُعَاشة مع شعور مفرط بواقعيتها الراهنة. ويغلب أن يطلق المحللون هذه التسمية على النقلة الخاصة بوضعية العلاج، دون إضفاء أية صفة أخرى عليها. وتُعْرَف النقلة تقليدياً بأنها الأرضية التي تقوم عليها مشكلة العلاج التحليلي النفسي، من حيث قيامه، وأساليبه، وتأويله، والحلّ النهائي المميَّز له.

الصدمة المفاجئة التي هي صدمة زمن التدليل المتعاقب اللامتزامن، أو زمن القطع الذي يُحْدِثه السؤال الإضافي الذي حاولت أن أُحْكم صياغته آنفاً. والحال، أنّ إمكانية التنازع الثقافي ذاتها، أو القدرة على تغيير الأساس الذي تقوم عليه المعارف، أو القدرة على الانخراط في "حرب مواقع"، هي التي تَسِمُ إقامة أشكال جديدة من المعنى، وأشكال جديدة من استراتيجيات تعيين الهوية. ذلك أنّ ضروب الاختلاف الثقافي تستجوب أشكال الهوية، تلك الأشكال التي تكون "ناقصة" أو مفتوحةً للترجمة الثقافية على الدوام، نظراً لتورطها المستمر في منظومات رمزية أخرى. وبذا تكون بنية الاختلاف الثقافي الغريبة قريبة من فهم ليفي شتراوس لـ "اللاوعي"، على اعتبار أنّ هذا الأخير "يوفّر للوقائع الاجتماعية طابعها المشترك والنوعي ليس لأنّ اللاوعي هو الملاذ الذي تلجأ إليه ذواتنا السريّة بل لأنه يمكّننا من التماشي مع أشكال من النشاط هي **نشاطاتنا وغيرها في آنٍ معاً**"[55] (التشديد لي).

لا يكفي، إذاً، أن ندرك المنظومات السيميائية التي تُنْتِجُ دواليل الثقافة وتشتّت هذه الدواليل. فالأهمُّ من ذلك بكثير هو ما يواجهنا من تحدي قراءة الآثار التي تخلّفها جميع تلك الخطابات والمؤسسات المعرفية المتعددة التي تشكّل شرط الثقافة وسياقاتها، وتحويل كلّ ذلك إلى حاضرِ أداءٍ ثقافيٍ معيّن. وكما ساجلتُ وأساجل على مدى هذا الفصل، فإنَّ مثل هذه السيرورة النقدية تقتضي زمنيةً ثقافيةً متفارقة تكون قادرةً، في الوقت ذاته، على الإفصاح عن "أشكال من النشاط هي نشاطاتنا وغيرها في آنٍ معاً"، كما يقول ليفي شتراوس.

وأنا أستخدم كلمة "آثار" لأشير إلى نوعٍ خاص من التحويل الخطابي **العابر للفروع المعرفية أو الواقع بين الفروع المعرفية** مما يقتضيه تحليل الاختلاف الثقافي. فأنْ ندخل إلى بينية الفروع التي تَسِمُ النصوص الثقافية يعني ألاّ نستطيع أن نحدّد سياق الشكل الثقافي البازغ من خلال تحديد موقعه تبعاً لمعطياتِ عليّةٍ خطابية أو أصلٍ خطابي محدَّدين مسبقاً. وما ينبغي القيام بهو هو ضرورة أن نبقي على انفتاح فضاءٍ إضافي من أجل الإفصاح عن المعارف الثقافية المتجاورة والمتمفصلة دون أن تكون تراكميةً، أو غائيةً، أو ديالكتيكيةً بالضرورة. ذلك أنَّ "إختلاف" المعرفة الثقافية الذي "ينضاف" دون أن "يضيف" هو عدوّ تعميم المعرفة **الضمني** أو مجانسة التجربة الضمنية، حيث يعرّف كلود ليفور هذا التعميم وهذه المجانسة بأنهما الاستراتيجيتان

الرئيسيتان من استراتيجيات الاحتواء والانغلاق في الإيديولوجيا البرجوازية الحديثة.

والوقوع بين الفروع المعرفية هو اعترافٌ بدالول الاختلاف الثقافي البازغ الذي يُنْتَج في الحركة المتجاذبة بين التوجّه البيداغوجي والتوجّه الأدائي. فهو ليس مجرّد إضافةٍ مُجَانِسَةٍ تضيف محتوياتٍ أو سياقاتٍ تزيد من إيجابية فرعٍ ما أو حضورٍ رمزيٍ ما محدَّدين مسبقاً. وفي الدافع القلق إلى الترجمة الثقافية، تكشف مواقع المعنى الهجينة عن صدعٍ في لغة الثقافة يشير إلى أنَّ التشابه الذي يبديه الرمز في لعبة عبر المواقع الثقافية لا ينبغي أن يغطّي على حقيقة أنّ تكرار الدالول، في أيّة ممارسةٍ اجتماعيةٍ مخصوصة، يكون مختلفاً ومُبَايِناً على السواء. وهذا اللعب المتفارق الذي يلعبه الرمز والدالول يجعل الوقوع بين الفروع المعرفية مثالاً على تلك اللحظة الحديّة التي تَسِمُ الترجمةَ والتي يدعوها فالتر بنيامين بـ "أجنبيّةِ اللغة"[56]. و"أجنبية" اللغة هي نواةُ ما هو غير قابلٍ للترجمة والذي يمضي إلى ما هو أبعد من نقل موضوع البحث بين النصوص والممارسات الثقافية. فنقل المعنى بين منظومات المعنى، أو ضمنها، لا يمكن أبداً أن يكون كلّياً وكاملاً، لأنَّ "لغة الترجمة تلفُّ محتواها وتغلّفه مثل عباءة ملكية ذات طيّات كثيرة [وهي] تدلُّ على لغةٍ أشدّ كثافةً من لغة محتواها وبذا تظلُّ غير مناسبة لهذا المحتوى، تظلُّ مفرطة القوة وغريبة"[57].

إنَّ انزلاق التدليل هو ما يُحتَفَى به في أغلب الأحيان في الإفصاح عن الاختلاف، وذلك على حساب هذه السيرورة المولّدة للاضطراب من استخدام الدالّ قوته المفرطة على المحتوى. غير أنّ انمحاء المحتوى في بنية الاختلاف اللغوي الخفيّة إنما الملحّة واللافتة للانتباه لا يقودنا إلى ضَرْبٍ عام وصوريّ من الاعتراف بوظيفة الدالول. فعباءة اللغة غير المناسبة تغرّب المحتوى بمعنى أنها تحرمه من أيّ منفذٍ مباشرٍ إلى مرجعٍ مستقرٍّ أو كليّ "خارج" ذاته. وهي تشير إلى أنَّ التدليلات الاجتماعية ذاتها تتشكّل في فعل النطق، في الانشطار المتفارق، اللامتكافئ، بين الـ énoncé والـ enonciation ، مقوّضةً بذلك انقسام المعنى الاجتماعي إلى داخلٍ وخارج. وبذا يغدو المحتوى بمثابة الـ mise-en-scéne المولِّد للاغتراب الذي يكشف بنية الاختلاف اللغوي الدالّة: وهذه سيرورةٌ لا تُرى أبداً بحدّ ذاتها، بل تُرْمَقُ وحسب في فرجةٍ أو انفراجةٍ في عباءة بنيامين الملكية، أو في التناوش بين تشابه الرمز واختلاف الدالول.

والحال، أنّ من الممكن بَلْوَرَة سجال بنيامين وإحكامه مزيداً من الإحكام بما يخدم نظريةً في الاختلاف الثقافي. ذلك أنَّ من غير الممكن استخدام القوة المفرطة حيال مفعول الواقع الذي يَسِمُ المحتوى إلاّ بالانكباب على ما يدعوه بنيامين بـ "الهواء اللغويّ النقيّ" ـ الدالول بوصفه سابقاً على أيّ **موقع** للمعنى ـ ممّا يمكّن عندئذٍ من جَعْلِ جميع اللغات الثقافية "أجنبيةً" حيال ذاتها. ومن منظورِ الأجنبيةِ هذه، فإنّه يغدو من الممكن نقش ما تتميّز به المنظومات الثقافية من محليّةٍ خاصة ـ اختلافاتها المتباينة اللامتكافئة ـ كما يغدو من الممكن، عبر تلك الإحاطة بالاختلاف، أداء فعل الترجمة الثقافية. ففي فعل الترجمة يغدو المحتوى "المتعيّن" مغترباً وغريباً؛ وهذا، بدوره، ما يترك لغة الترجمة Aufgabe ، لا تني تواجه نظيرها، ما هو غير قابل للترجمة، ما هو غريب وأجنبيّ.

أجنبية اللغات

عليّ عند هذا الحدّ أن أفسح مجالاً لـ :vox populi لتقليدٍ مسكوتٍ عنه نسبياً من تقاليد الشعوب الكولونيالية، وما بعد الكولونيالية، والمهاجرين، والأقليات؛ تلك الشعوب التائهة التي لا يمكن احتواؤها ضمن Heim الثقافة القومية وخطابها ذي الصوت الواحد، بل هي ذاتها علامات حدٍّ يبذّر التحول والانزياح والاغتراب في حدود الأمّة الحديثة. إنها جيش ماركس الاحتياطي من العمال المهاجرين الذين يشطرون الصوت الوطني الأحادي بإطلاقهم أجنبيةَ اللغة وصيرورتهم جيش نيتشه السيّار من الاستعارات، والكنايات، وضروب التجسيم(*). إنها تُفْصِحُ عن الموت ـ في ـ الحياة مما يعتري فكرة "الجماعة المتخيَّلة" للأمة؛ وعن الاستعارات البالية للحياة القومية الزاهية التي راحت تدور الآن في سردٍ آخر من تراخيص الدخول وجوازات السفر وتراخيص العمل التي تحفظ الحقوق الإنسانية للأمّة وتكثّرها، تلتزم بها وتخرقها في آنٍ معاً. وعبر تراكم تاريخ الغرب ثمّة أولئك الذين يتفوّهون بخطاب السوداوي والمهاجر

(*) التجسيم anthropomorphism ، في معانيه الشائعة والأصلية، يشير إلى الاعتقاد بأنَّ الحيوانات أو الأشياء لها مشاعر أو خصائص كالإنسان، أو إلى الاعتقاد بأن الله يمكن أن يظهر بشكل إنساني. وبذا، فإنّ الكلمة يمكن أن تدلّ على خلع الصفات البشرية على الإله، أو إلى عزو الصفات البشرية إلى غير العاقل، كائناً ما كان.

ذي المعاني الخفيّة الملغزة. صوتهم هو الصوت الذي يكشف عن فراغ شبيه بعض الشيء بما يصفه أبراهام وتوروك بأنّه مناهض للاستعارة مناهضةً جذرية: "ذلك التدمير الاستيهامي للفعل الذي يجعل الاستعارة ممكنةً؛ فعل التعبير بالكلمات عن الفراغ الفموي الأصلي، فعل الاجتياف"[58]. فالموضوع الضائع ـ الـ Heim القومي ـ يتكرر في الفراغ الذي يصوِّر مسبقاً ويُفْرِغُ مسبقاً في الوقت ذاته ذلك "الصوت الواحد" الذي يجعله unheimlich؛ مشابهاً للإدماج(*) الذي يغدو النظير أو الصنو الشيطاني للاجتياف وتعيين الهوية. فموضوع الضياع مكتوب على أجساد الشعب، على النحو الذي يتكرر فيه في الصمت الذي يتفوّه بأجنبية اللغة. وكما يقول جون برغر، فإنّ حالة الهجرة التي يعيشها عامل تركي في ألمانيا هي

> مثل حدثٍ في حُلُمٍ حَلُمَ به شخصٌ آخر. فما ينتويه المهاجر تخترقه ضرورات تاريخية لا يدركها هو أو أيٌّ ممّن يقابلهم. وذلك هو السبب في أنّ حياته تبدو مثل حُلُمٍ حَلُمَ به سواه... إنّهم، وقد اقتلعوا عن الاستعارة... يراقبون الإيماءات ويتعلّمون محاكاتها... التكرار الذي تستقرّ من خلاله إيماءةٌ فوق أخرى، على نحوٍ دقيق لكنه معاند، وكومة الإيماءات التي تتكدّس دقيقة بعد دقيقة، وساعة بعد ساعة، أمرٌ منهك. فسرعةُ العمل لا تتيح أيَّ وقت من أجل الإعداد للإيماءة. والجسد يفقد عقله في الإيماءة. ونظراً لكتامة التمويه في الكلمات... فإنّه يتعامل مع أصوات اللغة المجهولة كما لو أنها ضَرْبٌ من الصمت. ولكي يخرج من

(*) الإدماج، incorporation ، عملية يقوم الشخص فيها بإدخال موضوع ما إلى جسده ويحتفظ به هناك بأسلوب يتفاوت في درجة هواميته. ويشكّل الإدماج هدفاً نزوياً وأسلوباً من علاقة الموضوع مميّزاً للمرحلة الفمية. ومع أنّه ذو صلة مُفَضَّلة مع النشاط الفمي وتناول الطعام، إلا أنه يمكن أن يُعَاش أيضاً على صلة مع مناطق أخرى مولدة للذّة، ومع وظائف أخرى. وهو يشكّل النموذج الجسدي الأول للاجتياف. والحال، أنّ للإدماج ثلاثة معاني تَمْثُل فيه: الحصول على اللذة من خلال إدخال موضوع ما إلى الذات؛ وتدمير هذا الموضوع؛ وتمثل صفات هذا الموضوع من خلال الاحتفاظ بها داخل الذات. وهذا الجانب الأخير الذي يجعل من الإدماج ركيزة الاجتياف والتماهي.

صمته، فإنّه يتعلم عشرين كلمة من اللغة الجديدة. غير أنّ ما يذهله في البداية، هو أنّ معناها قد تغيّر إذْ تلفّظ بها. فقد طلب قهوة. لكنّ ما أشارت إليه الكلمات بالنسبة للنادل هو أنه يطلب قهوةً في بار حيث لا ينبغي أن تطلب القهوة. وقد تعلّم كلمة فتاة. لكنّ ما عنته هذه الكلمة حين استخدامها هو أنّه كلب شهواني. أَمِنَ الممكن الرؤية عبر كتامة الكلمات؟ (59)

عبر كتامة الكلمات نواجه الذاكرة التاريخية للأمّة الغربية "المضطرة إلى النسيان". وكوننا بدأنا هذا الفصل بحاجة الأمّة إلى استعارة، فإنني أودّ أن ألتفت الآن إلى ضروب الصمت الموحشة لدى الشعب التائه؛ إلى ذلك "الفراغ الفموي" الذي يبرز حين يُقْلِعُ التركي عن الاستعارةِ الخاصة بثقافةٍ قوميةٍ :heimlich فالعودة النهائية هي بمثابة أسطورة بالنسبة للمهاجر التركي، كما يُقَال لنا، "كومة توقٍ وصلوات لا تحدث أبداً على النحو الذي تمّ تخيّلها عليه. ليس ثمة عودة نهائية"(60).

إنّ ما هو unheimlich في تكرار إيماءةٍ بعد إيماءة، وفي الحلم الذي حلم به شخصٌ آخر، وفي العودة التي هي أسطورة، لا يقتصر على صورة التكرار وحدها، بل يطول رغبة التركي في البقاء على قيد الحياة، وفي أن يسمّي، وأن يثبّت؛ ممّا لا تسمّيه الإيماءة بحدّ ذاتها. فالإيماءة تتداخل وتتراكم على نحوٍ متواصل، دون أن تضيف إلى معرفة العمل أو الشغل. ومن غير اللغة التي تمدّ جسراً بين المعرفة والفعل، ومن غير إضفاء طابع الموضوع على السيرورة الاجتماعية، فإنّ التركي يعيش حياة النظير أو الصنو، حياة الأوتوماتون. فالأمر ليس أمر صراع بين السيّد والعبد، بل مجرد محاكاة للحياة والعمل في إعادة الإنتاج الميكانيكية للإيماءات. وكتامة اللغة تُخْفِقُ في ترجمة صمته أو النفاذ إليه و"الجسد يفقد عقله في الإيماءة". وهذه الأخيرة تتكرر ويعود الجسد عندها، لا مُكَفَّنَاً بالصمت وإنّما غير مُتَرْجَم على نحوٍ مخيفٍ في موقع نطقه العنصري: أن تقول "فتاة" يعني أن تكون كلباً شهوانياً، وأن تطلب قهوة يعني أن تواجه البار الملوَّن.

تعود صورة الجسد حيث ما كان ينبغي أن يكون سوى أثرها، بوصفها دالولاً أو حرفاً. فالتركي بوصفه كلباً ليس مجرد هلوسة أو رهاب؛ إنه شكل معقّد من الاستيهام الاجتماعي. وتجاذب هذا الاستيهام لا تمكن قراءته على أنّه نوع من الإسقاط

العنصري/الجنساني المألوف حيث تُسْقَطُ آثام الرجل الأبيض على الرجل الأسود، ويتمُّ احتواء قلق الرجل الأبيض في جسد المرأة البيضاء التي يحجب جسدها الاستيهام العنصري ويعرضه أو يبديه في الوقت ذاته. فما يفوت هذه القراءة هو، على وجه التحديد، محور تعيين الهوية ـ رغبةُ رجلٍ (أبيض) في رجلٍ (أسود) ـ هذا المحور الذي يصادق على ذلك التلفّظ ويجيزه ويُنْتِجُ "ضلال الإحالة" البارانويّ، الرجل – الكلب الذي يواجه اللغة العنصرية بتغايرها الخاص، أجنبيتها الخاصة.

هكذا يغدو آخر الإيماءة الصامت والكلام المُخْفِق ما يدعوه فرويد "العضو الذي ينتمي إلى القطيع بالمصادفة"[61]، **الشخص الغريب**، الذي يثير حضورُه المجرَّد من اللغة قلقاً وعدوانية قديمين بإعاقته البحث عن موضوعات للحب نرجسية يمكن فيها للذات أن تعيد اكتشاف ذاتها، ويقوم عليها **amour propre** الجماعة. وإذا ما كانت رغبة المهاجرين في "محاكاة" اللغة تُنْتِجُ فراغاً واحداً في الإفصاح عن الفضاء الاجتماعي ـ حيث تَسْتَحْضِرُ كتامةَ اللغة، فُضْلَتها غير القابلة للترجمة ـ فإنّ الاستيهام العنصري، الذي ينكر تجاذب رغبته، يكشف عن فراغٍ آخر في الحاضر. وصمتُ المهاجر يُسْتَحَثّ بتلك الاستيهامات العنصرية عن النقاء والاضطهاد التي ينبغي على الدوام أن تعود من **الخارج**، كيما تغرِّب حاضرَ حياةِ المتروبول؛ كيما تجعله مألوفاً على نحوٍ غريب. والحال، أننا في السيرورة التي ينتهي من خلالها الموقع البارانويّ إلى إفراغ المكان الذي يتكلّم منه، نبدأ برؤية تاريخ آخر للّغة الألمانية.

وإذا ما كانت تجربة الـ Gastarbeiter التركي تمثّل تباين الترجمة أو عدم تكافئها، فإنّ **الآيات الشيطانية** لسلمان رشدي تحاول أن تعيد تحديد حدود الأمّة الغربية بحيث تغدو "أجنبية اللغة" الشرط الثقافي الذي لا بدّ منه لنطق اللغة الأمّ. ففي مقطع "روزا دياموند" من **الآيات الشيطانية** يبدو أنَّ رشدي يشير إلى أنَّ من غير الممكن لتغاير الثقافة القومية الجذري أن يخلق أشكالاً جديدة من العيش والكتابة إلاّ من خلال سيرورة التشتيت، في المعنى، والزمن، والشعوب، والحدود الثقافية والتقاليد التاريخية:

"مشكلة الإنجـ إنجليز هو أنَّ تا تا تاريخهم جرى وراء البحار، بحيث أنهم لا لا لا يعرفون ما يعنيه"[62].

يُتَأْتِئُ س. س. سيسوديا السكّير ـ المعروف أيضاً باسم ويسكي سيسوديا ـ بهذه الكلمات كجزء من ترداده لـ "مشكلة الإنجليز". وروح كلماته هي بمثابة تجسيد للسجال

الذي أقدّمه في هذا الفصل. فقد أشرتُ إلى أنَّ الماضي القومي السلفي ولغة الانتماء القديم التي تميّزه يهمّشان حاضرَ "حداثةِ" الثقافة القومية، مشيراً بالأحرى إلى أنَّ التاريخ يجري "خارج" المركز واللبّ. وساجلتُ على الأخصّ بأنَّ حالات التماس الماضي القومي ينبغي أيضاً أن تُرَى بوصفها فضاءً متقدّماً من فضاءات التدليل "يفرّد" الكليّة الثقافية للأمّة. فهو يُدْخِلُ شكلاً من تغاير التوجّه الذي يجسّده رشدي في الشخصيات السردية لكلٍّ من جبريل فاريشتا/ صلاح الدين شَمْشَا، أو جبريل فاريشتا/ السِّرْ هنري دياموند، بما يشير إلى أنَّ السردية القومية هي موضع تعيينٍ متجاذب للهوية؛ هامشٌ لالتباس المعنى الثقافي يمكن أن يغدو فضاءً لموقعٍ أقلويّ متوتر. ففي خضمّ امتلاء الحياة، وعبر تمثيل هذا الامتلاء، تقدّم الرواية دليلاً على ارتباك العيش العميق.

تمثّل روزا دياموند، وقد أُسْبِغَ عليها منظر الشبح أو الطيف، وغدا التكرار بالنسبة لها مصدر راحة نظراً لتقدّمها في السنّ، تمثّل الـ Heim أو الوطن الإنجليزي. ثمّة موكبٌ تاريخي بهيّ عمره 900 عام يعبر جسدها الهشّ الشفّاف وينقش ذاته، في انشطار لغتها الغريب، "العبارات البالية، **العمل غير المكتمل، والمنظر العظيم**، كلّ ذلك جعلها تشعر أنها صلبة، راسخة، سرمدية، بدلاً من كونها ذلك المخلوق المليء بالصدوع والعيوب كما تعرف نفسها"[63]. ولأنَّ روزا دياموند مبنيّة من بيداغوجيات الوحدة القومية وأنسابها البالية ـ حيث تشكّل رؤيتها **معركة هاستنغز**[*] مرساة كينونتها ـ ولأنّها مُرَقَّعَةٌ ومتشظية، في الوقت ذاته، في ارتباك العيش المتباين اللامتكافئ الذي تعيشه الأمّة، فإنَّ حديقتها الخضراء البهيجة هي البقعة التي يحطّ فيها جبريل فاريشتا حين يسقط من جوف طائرة البوينغ فوق إنجلترا الجنوبية، المخضلّة.

يفاقم تنكّر جبريل بثياب زوج روزا الميّت، سِرْ هنري دياموند، الملاّك الكولونيالي السابق، وكذلك تنكرّه ما بعد الكولونيالي، يفاقمان الانشطار الخطابيّ بين صورةِ تاريخٍ قوميّ متّصل و"الصدوع والعيوب" التي تعرف روزا نفسها عليها. وما يبرز، على

(*) **معركة هاستنغز** Battle of Hastings: معركة سنة 1066 نجح فيها الدوق وليم النورماندي الملقّب بالفاتح بإلحاق هزيمة منكرة بجيش هارولد الإنجليزي، لتصير إنجلترا بعدها محكومةً من قبل النورماند حتى سنة 1485. ولما كان النورمان أتباعاً في ولايتهم "نورماندي" للتاج الفرنسي، فإن إنجلترا صارت بدورها في وضع التبعية لفرنسا، وذلك حتى مجيء أسرة تيودور إلى العرش الإنجليزي سنة 1485.

مستوىً أول، هو حكاية شعبية عن علاقة غرامية أرجنتينية، سرّية، قائمة على الزنا، حكاية عن هوىٍ في البامباس(*) مع مارتن دي لاكروز. لكن الأهمّ من ذلك، وما تربطه علاقة متوترة مع الإكزوتيكية أو الغرائبية، هو ظهور سرد قومي هجين ـ يحوّل الماضي النوستالجي إلى "زمن سابق" ممزَّق ويزيح الحاضر التاريخي إذْ يفتحه على تواريخ أخرى وذواتٍ سردية متباينة. ويبرز القطع أو الانشطار في النطق مع زمنيته التكرارية كيما يعيد نقش شخصية روزا دياموند في تجسّدٍ جديد مخيف. وجبريل، المهاجر الهجين في ملابسه التنكرية، بوصفه السِّر هنري دياموند، يقلّد ويحاكي الإيديولوجيات الوطنية والبطريركية الكولونيالية التعاونية، مجرِّداً تلك السرديات من سلطتها الإمبريالية. وتحديقة جبريل المتكررة تشطب تاريخ إنجلترا المتزامن، تلك الذكريات الجوهرانية عن **وليم الفاتح ومعركة هاستنغز**. وفي منتصف رواية عن رتابة حياة روزا المنزلية الدقيقة والحريصة على الشكليات مع السِّرْ هنري ـ حيث يرتبط الجنس دوماً مع الشُّري(**) ـ فإنَّ روزا دياموند يجرفها زمن آخر وذكرى سرد آخر ويمكنك أن تسمع، عبر "المنظر العظيم" للتاريخ الإمبريالي، صدوعاً وعيوباً تتكلّم بصوتٍ آخر:

> عندئذٍ بدأتْ دون أن تزعج نفسها بكان يا ماكان. وسواء كان ذلك صحيحاً أم خاطئاً فقد استطاع أن يرى الطاقة الرهيبة التي كانت تسري في القصّ... وأنَّ هذه الذكرى المؤلَّفة من مواد مختلطة ملخبطة هي في حقيقة الأمر قلبها ذاته، صورتها... هكذا لم يكن من الممكن التمييز بين الذكريات والرغبات، بين التلفيقات والحقائق الراسخة، لأنَّ روزا دياموند لم تعرف حتى وهي على فراش الموت كيف تنظر إلى تاريخها نظرةً مباشرة جريئة[64].

وماذا عن جبريل فاريشتا؟ حسنٌ، إنّه القذى في عين التاريخ، بقعته العمياء التي لا تدع للتحديقة القومية أن تستقر في المركز. وتنكّره بهيئة الذكورة الكولونيالية ومحاكاتها يتيحان لعيوب التاريخ القومي أن تتكلم بسردٍ مفعمٍ بالتجاذب والاختلاط. بيد أنَّ هذه "الشعوذة السردية" على وجه التحديد هي ما يؤسِّس لإعادة دخول جبريل إلى بريطانيا

(*) البامباس، Pampas ، سهول وبراري أمريكا الجنوبية.

(**) الشُّري: :Sherry خمر إسبانية الأصل.

المعاصرة. وهو، بوصفه ما بعد كولونيالي متأخّر في الزمن، يهمّش كليّة الثقافة القومية ويفرّدها. فهو التاريخ الذي جرى في مكان آخر، وراء البحار؛ وحضوره ما بعد الكولونيالي المهاجر لا يثير نوعاً من الخلط المتجانس للثقافات، بل يُفْصِحُ عن سرد الاختلاف الثقافي الذي لا يمكن أبداً أن يترك للتاريخ القومي أن ينظر إلى ذاته نظرةً شاملةً وجريئةً نرجسية.

ذلك أنَّ حدّية الأمّة الغربية هي ظلٌّ تناهيها الخاص: الفضاء الكولونيالي الذي يُؤَدَّى في جغرافيا الفضاء المتروبولي واسعة الخيال؛ تكرار أو دعوة المهاجر ما بعد الكولونيالي كيما يغرّب كليّة التاريخ. فالفضاء الكولونيالي هو الآن "إضافة" إلى المركز المتروبولي؛ وهو يقف مع الغرب في علاقةٍ تبعيةٍ وإلحاق لا تعظّم من حضور الغرب بقدر ما تعيد رسم حدوده في تخوم الاختلاف الثقافي المهدَّدة المتوترة، ذلك الاختلاف الذي لا يضيف أبداً، بل يظلّ على الدوام أقلّ من أمّة واحدة ومزدوجاً.

ومن هذا الانشطار في الزمن وفي السرد تبرز للمهاجر معرفة غريبة وقوية هي معرفة منفصمة وهدّامة في آنٍ معاً. ففي هيئته كجبريل رئيس الملائكة، يرى جبريل فاريشتا تاريخ المتروبوليس الكئيب: "حاضرها الغاضب المليء بالأقنعة وضروب المحاكاة الساخرة، وهي تتلوى وتكاد تختنق بعبء ماضيها الذي لم ترفضه ولا يمكنها أن تتحمله، محملقةً في كآبةِ مستقبلها التّعس"[65]. ومن سرد روزا دياموند الفاقد للمركز "دون أن تزعج نفسها بكان يا ما كان"، يغدو جبريل - وإنْ يكن على نحوٍ جنوني - مبدأ تكرار ساخط:

> هؤلاء الإنجليز الضعفاء! - ألَم يخطر لهم أن تاريخهم سيعود لينتابهم كالشبح؟ - "المحليّ هو شخصٌ مضطهَد حلمه الدائم أن يغدو المضطهِد" (فانون). سوف يجعل هذه الأرض جديدة. إنّه جبريل، رئيس الملائكة. - وأنا عائد[66].

فإذا ما كان الدرس الذي يعلّمنا إياه سرد روزا هو أنَّ الذاكرة القومية هي على الدوام موضع هجنة التواريخ وانزياح السرديات، فإنّ جبريل، المهاجر الساخط، هو من يأتي عبره إدراكنا لتجاذب الاختلاف الثقافي: فالإفصاحُ عبر التباين واللاتكافؤ هو ما يبني جميع سرديات تعيين الهوية، وجميع أفعال الترجمة الثقافية.

كان ملتصقاً بالخصم، وقد التفت ذراعا واحدهما حول جسد الآخر، فمٌ لفم،

رأسٌ لذيل.... لا مزيد من هذه الالتباسات التي تُحْدِثها إنجلترا: تلك الضروب من الخلط التوراتي - الشيطاني في القرآن 18: 50، الأمر واضح وضوح النهار. كم هو علمي أكثر، ويمكن فهمه تماماً إبليس/الشيطان نصير لظلام، جبريل نصير النور آهٍ يا أشدّ المدن شيطانيةً وخداعاً حسنٌ إذاً، مشكلة الإنجليز هي، هي - في كلمة يلفظها جبريل بوقار، كلمة هي الدالول الطبيعي أكثر من أي دالولٍ آخر على الاختلاف الثقافي- مشكلة الإنجليز هي بكلمةٍ واحدة مناخهم[67].

المناخ الإنجليزي

أنْ نختم بالمناخ الإنجليزي يعني أن نثير، في آنٍ معاً، أشدّ دواليل الاختلاف القومي تغيّراً ومحايثةً. فهو يحرّض ذكريات الأمّة "العميقة" المنحوتة في الطباشير والحجر الكلسي؛ في التلال المحشوة كما اللحاف؛ والسبخات المهدَّدة بالريح؛ والبلدات الهادئة حيث تنتصب الكاثدرائيات؛ وذلك الركن من أرضٍ أجنبية هي إنجلترا الأبدية. وهو يُحيي أيضاً ذكريات نظيره أو صنوه الشيطاني: حرّ الهند وغبارها؛ فراغ إفريقيا المعتم؛ العماء المداري الذي كُتِبَ له أن يكون استبدادياً وجامحاً مما جعله جديراً بأن تُحَقَّق فيه المهمة الحضارية. بيد أنّ هذه الجغرافيات واسعة الخيال والتي طالت بلداناً وإمبراطوريات هي جغرافيات راح يعتريها التغيّر، وتلك الجماعات المتخيّلة التي عُرِفَت على حدود الأمّة ذات الصوت الواحد راحت تغني بأصوات مختلفة. وإذا ما كنتُ قد بدأتُ بتبعثر الشعب عبر البلدان، فإنني أودُّ أن أختم بتجمّعهم في المدينة؛ بعودة ما هو شتاتيّ؛ بما بعد الكولونيالي؛ بـ **أغاني هاندزورث**؛ بلندن رشدي التي أُضْفِيَتْ عليها الصفة المدارية، وأُعيدت تسميتها باسم غريب هو **إيلووِن ديووِن** في تنكّر المهاجر: فإلى المدينة يأتي المهاجرون، والأقليات، والشتات كيما يغيّروا تاريخ الأمّة. وإذا ما كنتُ قد أشرتُ إلى أنَّ الشعب يبرز في تناهي الأمّة، راسماً حدود الهوية الثقافية، ومُنْتِجاً خطاب الأقاليم والزمنيات الاجتماعية ذا الحدّ المزدوج، فإنَّ المدينة، في الغرب، وعلى نحوٍ متزايدٍ في غير مكان، هي التي توفّر الفضاء الذي تُؤَدّى فيه تعيينات الهوية البازغة وحركات الشعب الاجتماعية الجديدة. كما أنّ المدينة، في زماننا، هي المكان الذي يُخْتَبَر فيه ارتباك العيش بأشدّ ما يكون الاختبار.

ما حاولته في تلك السرديات التي طعّمتُ بها فصليَ هذا ليس نظريةً عامةً، بل توتراً مُنْتِجَاً معيناً يَسِمُ ارتباك اللغة في مواقع متنوعةٍ من العيش. ولقد اختبرتُ عدم الاستقرار الخفيّ لدى فانون والأزمنة المتوازية لدى كريستيفا و"السرد المتباين

اللامتكافئ" لدى حكواتي بنيامين الحديث لا لأشير إلى نوعٍ من الخلاص، بل إلى بقاءٍ ثقافيٍ غريب يجترحه الشعب. فالعيش على تخوم التاريخ واللغة، وعلى حدود العرق والجنس، هو ما يتيح لنا أن نكون في موقعٍ يسمح بترجمة ما بينها من ضروب الاختلاف إلى نوعٍ من التضامن. وأودُّ أن أختم بشذرةٍ كثيراً ما تُرجِمَتْ من مقالة فالتر بنيامين "مهمة المترجم". وأملي أن تُقرأ هذه الشذرة الآن من حافّة الأمّة، وعبر معنى المدينة، ومن هامش الشعب، وفي تشتيت الثقافة العابر للأمم:

> كيما ترتبط شظايا إناء بعضها مع بعضها الآخر لا بدّ أن تتبع واحدتها الأخرى بأدقّ التفاصيل دون أن يكون ثمّة حاجة لأن تتشابهان. وبالمثل، فإنَّ على الترجمة، بدلاً من أن تجعل نفسها مشابهة لمعنى الأصل، أن تصوغ ذاتها، بحبٍّ وبالتفصيل، تبعاً لطريقة معنى الأصل، كيما تجعلهما كليهما قابلين للإدراك بوصفهما الشظايا المكسورة للغة أكبر، شأنها شأن الشظايا التي هي الأجزاء المكسورة من إناء[68].

هوامش الفصل (8)

1 ـ في ذكرى بول موريتز ستريمبل (1914 ـ 1987): بفورزايم ـ باريس ـ زيوريخ ـ أحمد أباد ـ بومباي ـ ميلانو ـ لوغانو.

2 ـ أورده إدوراد سعيد في كتابه **بعد السماء الأخيرة**، (لندن: فابر، 1986).

3 ـ إنني ممتن للتأريخ العظيم الذي كتبه إريك هوبسباوم عن "القرن التاسع عشر الطويل"، خاصةً **عصر رأس المال 1848 ـ 1875** (لندن: وايدنفيلد ونيكلسون، 1975) **وعصر الأمبراطورية 1875 ـ 1914** (1987)، نفس مكان النشر). انظر خاصةً بعض الأفكار الموحية حول الأمة والهجرة في الفصل السادس من المجلد الأخير.

4 ـ E. Said, ***The World, The Text and The Critic*** (Cambridge, Mass Harvard University Press, 1983), P.39.

5 ـ F. Jameson, "Third World literature in the era of multinational capitalism" ***Social Text*** (Fall 1986), P. 69 and passim

6 ـ J. Kristeva, "A new type of intellectual: the dissident", in T. Moi (ed.) ***The Kristera Reader*** (Oxford: Blackwell, 1986), P. 298.

7 ـ E. Said, "Opponents, audiences, constituencies and community", in H. Foster (ed.) ***Postmodern Culture*** (London: Pluto, 1983), P. 145.

8 ـ B. Anderson, "Narrating the nation", ***The Times Literary Supplement.***

9 ـ P. Chatterjee, ***Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*** (London: Zed, 1986), P.17.

10 ـ E. Gellner, ***Nations and Nationalism*** (Oxford: Basil Blackwell, 1983), P.56.

11 ـ ibid, P.38.

12 ـ L. Althusser, ***Montesquieu, Rousseau, Marx*** (London: Verso, 1972), P.78.

13 ـ M. Bakhtin, ***Speech Genres and Other Late Essays,*** C. Emerson. and M. Holquist (eds), V. W. Mc Gee (trans.) (Austin, Texas: University of Texas Press, 1986), P. 31.

14 ـ ibid, P.34.

15 ـ ibid, P. 36 and Passim.

16 ـ 1 ibid, PP. 47-9.

17 ـ S. Freud, "The" "uncanny" ***Standard Edition,*** XVII, J. Strachy (ed.) (London: The Hogarth Press, 1974), P. 234. See also PP. 236, 247.

18 ـ J. Barrell, English Literature in History, 1730-1780 (London: Hutchinson, 1983).

19 - H.A.Baker, Jr, ***Modernism and the Harlem Renaissance*** (Chicago: Chicago University Press, 1987), esp. chs 8-9.

20 - Barrell, ***English Literature,*** P. 78.

21 - ibid, P.203.

22 - Baker, ***Modernism,*** P.77.

23 - R. Price, ***Maroon Societies,*** quoted in Baker, ***Modernism,*** P.77.

24 - C. Lefort, ***The Political Forms of Modern Society*** (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), PP. 212-14.

25 - A. Giddens, ***The Nation State and Violence*** (Cambridge: Polity, 1985), P.216.

26 - N. Poulantzas, ***State, Power, Socialism*** (London: Verso, 1980) P.113.

27 - R. Williams, ***Problems in Materialism and Culture*** (London: Verso, 1980), P.43.

ولا بد أن أشكر البروفسور ديفيد لويد من جامعة كاليفورنيا، بيركلي، إذْ ذكرني بمفهوم وليامز المهم هذا.

28 - E. Said, "Representing the colonized" ***Critical Inquiry,*** vol. 15, no.2 (winter 1989), P.225.

29 - S. Freud, "Civilization and its discontents" ***Standard Edition*** (London: The Hogarth Press, 1961), P. 114.

30 - ibid.

31 - J.- F. Lyotard and J. -L. Thebaud, ***Just Gaming*** , W. Godzich (trans.) (Manchester: Manchester University Press, 1985), P. 41.

32 - C. Lèvi-Strauss, ***Introduction to the Work of Marcel Mauss,*** F. Baker (trans.) (London: Routledge, 1987).

إنّ مارك كوزينس هو الذي لفت انتباهي إلى هذا النص المهم. انظر مراجعته له في:

New Formation, no.7 (Spring 1989).

أما ما يلي فهو عرض لسجال ليفي شتراوس يمكن للقارئ أن يجده في القسم 11 من الكتاب في الصفحات 21 ـ 44.

33 - M. Foucault, ***Technologies of the Self,*** H. Gutman et al. (eds) (London: Tavistock, 1988).

34 - ibid, PP. 151-154.

ولقد اختصرتُ السجال على النحو الذي يلائمني.

35 - L. Althusser, ***Reading Capital*** (London: New Left Books, 1972), PP.122-32.

لقد اصطنعتُ، بما يلائمني، مقبوساً مركّباً تركيباً من توصيفات متعددة لألتوسر يوصّف بها المفاعيل الإيديولوجية للتاريخانية.

36 - Foucault, ***Technologies,*** PP. 162-3.

37 - F. Fanon, ***The Wretched of the Earth*** (Harmondsworth: Penguin, 1969).

مقبوساتي وإحالاتي هي من الصفحات 174 ـ 190.

38 - J.-F. Lyotard, ***The Postmodern Condition,*** G, Bennington and B. Massumi (trans) (Manchester: Manchester University Press, 1948), P.22.

39 - J. Kristeva, "Women's time", in T. Moi (ed) ***The Kristeva Reader*** (Oxford: Blackwell, 1986), PP. 187-213.

هذه الفقرة كُتِبَتْ استجابةً للأسئلة الملحّة التي طرحها عليّ كلٌّ من نانديني وبراميندا في حلقة البروفسور تشومي غابرييل حول "الثقافات التوفيقية"، في جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلس.

40 - Anderson, "Narrating the nation", P.35.

41 - J. Derrida, ***Of Grammatology,*** G.C. Spivak (trans.) (Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press, PP. 144-5.

42 - ibid., P. 145.

43 - R. Gasché, ***The Tain of the Mirror*** (Cambridge, Mass? Harvard University Press 1986), P. 211.

44 - Kristeva, "Women's Time", P.210.

وأشير هنا أيضاً إلى سجال يوجد في الصفحة 296.

45 جميع المقبوسات هي من السيناريو المصور لـ أغاني هاندزورث، الذي قُدِّمَه لي بسخاء Black Audio and Film Collective

46 - B. Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London: Verso, 1983), P. 30.

47 - ibid., P. 132.

48 - bid.

49 - ibid.

50 - Levi-Strauss, ***Work of Marcel Mauss,*** P. 58.

51 - E. Renan, "What is a nation?", in H. K. Bhabha (ed.) ***Nation and Narration*** (London and New York: Routtedge, 1990), P. 19.

52 - ibid., P. 11.

53 - Lefort, ***Political Forms,*** P. 303.

54 - W. Benjamin, "The storyteller", in ***Illuminations,*** H. Zohn (trans.) (London: Cape, 1970), P. 75.

55 - live-Strauss, ***Work of Marcel Mauss,*** P. 35.

56 - W. Benjamin, "The task of the translator" ***Illuminations,*** H. Zohn (trans.) (London: Cape, 1970), P. 75.

57 - ibid, For a most useful survey of the issue see Tejaswini Nirangana, ***History, Post-Structuralism and the Colonial Context: Sitting Translation*** (Berkeliy: California University Press, 1992).

58 - N. Abraham and M. Torok, "Introjection-Incorporation", in S. Lebovici and D. Widlocher (eds) ***Psychoanalysis in France*** (New York: International University Press, 1981), P. 10.

59 - J. Berger, A Seventh Man (Harmondsworth: Penguin, 1975).

لقد قمت بتركيب هذا المقطع من مقبوسات مبعثرة في أمكنة متفرقة من النص.

60 - ibid., P. 216.

61 - S. Freud, "Group psychology and the analysis of the ego", ***Standard Edition,***

XVIII (London: The Hogarth press, 1961), P. 119.

62 ـ S. Rushdie, ***The Satanic Verses*** (New York: Veking, 1988), P. 343.

63 ـ ibid., P. 130.

64 ـ ibid., PP. 145, 153.

65 ـ ibid., P. 320.

66 ـ ibid., P. 353.

67 ـ ibid., P. 354.

لقد بدّلتُ قليلاً في هذا المقطع كيما يتلاءم مع تسلسل السجال الذي أقدّمه.

68 ـ لقد قام كل من تيموثي باتي وأندرو بنيامين بترجمة هذا المقطع الذي كثيراً ما تمت مناقشته، وما أريد أن ألح عليه هو شكل من الإفصاح عن الاختلاف الثقافي يوضحه بول دي مان في قراءته للصورة المعقدة التي يرسمها بنيامين للأمفورة أو القارورة اليونانية ذات العنق الضيق والعروتين: ما يقوله [بنجامين] ليس أن الشظايا تشكل كلاً، بل يقول إنّ الشظايا هي شظايا، وأنها تبقى متشظية أساساً، إنها تتبع واحدتها الأخرى كنائياً، ولا تشكل كلاً على الإطلاق.

69 ـ P.de Man, ***The Resistanc of Theory*** (Manchester: Manchester Univesity Press, 1986), P. 91.

الفصل التاسع

ما بعد الكولونياليّ وما بعد الحديث

سؤال الفاعلية

إنَّ مبدأ عدم التعيين هو بالنسبة لبعضٍ منا ما يجعل حرية الإنسـان الواعية أمراً قابلاً للفهم.

جاك ديريدا، "My chances"/"Mes chances"(1)

بَقَاءُ الثَّقَافَة

يمثّل النقد ما بعد الكولونيالي شهادةً على قوى التمثيل الثقافي المتفاوتة واللامتكافئة المنخرطة في نزاعٍ على السلطة السياسية والاجتماعية ضمن النظام العالمي الحديث. والمنظورات ما بعد الكولونيالية تنبثق من الشهادة الكولونيالية التي تقدّمها بلدان العالم الثالث وخطابات "الأقليات" ضمن التقسيمات الجغرافية السياسية إلى شرقٍ وغرب، شمال وجنوب. وهي منظوراتٌ تتدخّل في تلك الخطابات الإيديولوجية التي طلعت بها الحداثة وحاولت أن تضفي "معيارية" هيمنية على ما بين الأمم، والأعراق، والجماعات، والشعوب من تطورٍ متفاوتٍ وتواريخ متباينة، غالباً ما تكون في وضعٍ غير مؤات. وهي منظوراتٌ تصوغ ما تقوم به من ضروب إعادة النظر النقدية في قضايا الاختلاف الثقافي، والسلطة الاجتماعية، والتمييز السياسي كيما تكشف عن لحظات التناحر والتجاذب ضمن "عَقْلَنَات" الحداثة. بل إنَّ بمقدورنا أن نسخّر يورغن هابرماز لمقاصدنا ونساجل أيضاً بأنَّ المشروع ما بعد الكولونيالي يسعى، على المستوى النظري العام، لأن يستكشف تلك الحالات المرضيّة الاجتماعية ـ "ضياع المعنى،

وحالات الشذوذ والخروج على القياس"ـ التي لم تعد تكتفي بأن "تتجمّع حول التناحر الطبقي، بل راحت تتفرّق متحولةً إلى طوارئ وعوارض تاريخية مبعثرة على نطاق واسع"[2].

هذه العوارض غالباً ما تشكّل الأسس التاريخية الضرورية لبلورة إستراتيجيات التحرر والانعتاق المتّسمة بالقوة والقدرة، ولإبراز التناحرات الاجتماعية الأخرى. فما تقتضيه إعادة تشكيل خطاب الاختلاف الثقافي لا يقتصر على تغيير المحتويات والرموز الثقافية؛ ذلك أنَّ الانزياح ضمن ذات الإطار الزمني للتمثيل غير كافٍ أبداً. وما تقتضيه إعادة التشكيل تلك هو إعادةُ نَظَرٍ جذرية في الزمنية الاجتماعية التي يمكن أن تُكتَب فيها التواريخ العارضة أو الطارئة، وإعادةُ إفصاحٍ عن "الدالول" الذي يمكن أن تُنقَش فيه الهويات الثقافية. والحالة الطارئة أو العارضة، بوصفها الزمن الدالّ على استراتيجياتٍ هيمنيةٍ مضادة، ليست احتفاءً بـ "النقص" أو"الزيادة" أو بسلسلةٍ من الأنطولوجيات السلبية التي تؤبّد ذاتها. فمثل هذه الحالة من "عدم التعيين" هي علامة على الفضاء المتصارع إنّما المُنْتِج الذي تبزغ فيه اعتباطية دالول التدليل الثقافي ضمن حدود الخطاب الاجتماعي المنظّمة والمستقرّة.

وبهذا المعنى الصحّي والمفيد، فإنَّ سلسلةً من النظريات النقدية المعاصرة تشير إلى أنَّ أولئك الذين عانوا عذاب التاريخ ـ إخضاعاً، وسيطرةً، وشتاتاً، وانزياحاً ـ هم الذين نتعلّم منهم أبقى دروس العيش والتفكير. بل إنَّ ثمّة اقتناعاً متنامياً بأنَّ تجربة الهامشية الاجتماعية ـ كما تظهر في أشكالٍ ثقافيةٍ خارجةٍ على الناموس ـ هي تجربة فاعلة ومؤثّرة تغيّر استراتيجياتنا النقدية. فهي تدفعنا لأن نواجه مفهوم الثقافة خارج objets d'art أو أبعد من ناموسيّة "فكرة" الجماليات، وأن ننكبّ على الثقافة بوصفها إنتاجاً للمعنى والقيمة ناقصاً وغير متكافئ، غالباً ما يكون مُشَكَّلاً من حاجاتٍ وممارساتٍ متباينةٍ مُنْتَجَةٍ في فعل البقاء الاجتماعي. فالثقافة تخلق نصّية رمزية، وتعطي الحياة اليومية المولِّدة للاغتراب نفحةً من الذاتية، ووعداً باللذّة. ونفاذُ **ثقافات البقاء** لا يجري في الـ musée imaginaire المنظَّم للثقافات القومية بما تزعمه من استمرارية "ماضٍ" أصيل و"حاضرٍ" حيّ؛ سواء كان مقياس القيمة هذا محفوظاً في تقاليد الرومانتيكية "القومية" العضوية أم في تلك الأجزاء ذات النزعة الكونية من الكلاسيكية.

والثقافة بوصفها استراتيجية بقاء هي عابرة للقوميات وترجميّة في الوقت ذاته. فهي عابرة للقوميات لأنَّ الخطابات ما بعد الكولونيالية المعاصرة متجذّرة في تواريخ نوعية ومخصوصة من الانزياح الثقافي، سواء كانت هذه التواريخ "الممرّ الأوسط" للعبودية والعقود المؤقتة، أم "الرحلة إلى الخارج" التي قامت بها الرسالة الحضارية، أم الهجرة العالمثالثية المحفوفة بالمخاطر إلى الغرب بعد الحرب العالمية الثانية، أم حركة اللاجئين السياسيين والاقتصاديين ضمن العالم الثالث وخارجه. وهي ترجميّة لأنَّ هذه التواريخ من الانزياح المكانيّ ـ المترافقة الآن مع الطموحات الإقليمية لتكنولوجيات الإعلام "العالمية" ـ تجعل مسألة الكيفية التي تمارس بها الثقافة التدليل، أو مسألة ما تدلّ عليه الثقافة ككلمة، قضيةٍ معقّدة بالفعل.

لقد غدا أمراً حاسماً أن نميّز بين المظهر الخارجي المتشابه للرموز عبر تجارب ثقافية متعددة ـ أدب، فنّ، موسيقا، حياة، موت ـ وبين الخصوصية الاجتماعية التي تَسِمُ كلَّ ضَرْبٍ من ضروب إنتاج المعنى هذه إذْ يسري ضمن مواقع سياقية ومنظومات اجتماعية مخصوصة من مواقع ومنظومات القيمة. فما يَسِمُ التحوّلَ والتغيّرَ الثقافي من بُعْدٍ عابرٍ للقوميات ـ هجرة، شتات، انزياح، إعادة تموقع ـ يجعلُ سيرورةَ الترجمةِ الثقافيةِ شكلاً معقّداً من التدليل. فما عاد من الممكن الإحالة بسهولةٍ إلى خطاب "الأمة"، أو "الشعوب"، أو التراث "الشعبي" الأصيل، ذلك الخطاب الطبيعي (أو المُطبَّع) والموحّد، أو تلك الأساطير التي هي جزء لا يتجزّأ من خصوصية الثقافة. والمزية العظيمة لهذا الموقع، وإنْ تكُن مزية نازعة للاستقرار، هي أنه يجعلك تدرك على نحوٍ متزايدٍ أنَّ الثقافة مبنيّة بناءً وأنَّ التراث مُبْتَدَع ومُبْتَكَر.

والمنظور ما بعد الكولونيالي ـ كما طوّره مؤرّخو الثقافة ومنظّرو الأدب ـ يفترق عن تقاليد سوسيولوجيا التخلّف أو نظرية التبعيّة. فهو يحاول، بوصفه نمطاً من أنماط التحليل، أن يعيد النظر في تلك البيداغوجيات القومية أو "المحليّة" التي تقيم علاقة العالم الثالث بالعالم الأول في بنية ثنائية من التقابل والتضاد. كما يقاوم المنظور ما بعد الكولونيالي تلك المحاولات التي ترمي إلى إقامة أشكالٍ كلّية من التفسير. وهو يدفع إلى تبيّن الحدود الثقافية والسياسية المعقّدة القائمة عند تلاقي هذين العالمين السياسيين اللذين غالباً ما يكونان متقابلين ومتضادين.

إن موقع القيمة الثقافية الهجين هذا ـ العابر للقوميات والترجميّ ـ هو المكان الذي يحاول منه المثقف ما بعد الكولونيالي أن يبلور مشروعاً تاريخياً وأدبياً. وقناعتي المتنامية أنَّ ضروب التواجه والتفاوض بين المعاني والقيم المتباينة ضمن النصيّة "الكولونيالية"، وخطاباتها الحكومية وممارساتها الثقافية، قد استشرفت، avant la letter ، كثيراً من إشكاليات التدليل وإطلاق الأحكام مما درجت مناقشته في النظرية المعاصرة ـ مثل التجاذب، والإعضال، وعدم التعيين، ومسألة الانغلاق الخطابي، وما يعتري الفاعلية من تهديد، والمكانة التي تحتلها القصديّة، والتحدي الذي يواجه المفاهيم ذات الطابع "الكلي"، وذلك لكي نذكر بعضاً قليلاً وحسب من هذه الإشكاليات.

وبصورة عامة، فإنَّ ثمة حداثة كولونيالية مضادة تعمل عملها في ركازات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التي نشأت منها الحداثة الغربية فتُسَائِلُ التاريخانية التي تربط عن طريق المشابهة والقياس، وفي سردٍ خطّي، بين الرأسمالية المتأخّرة وما تُبديه ما بعد الحداثة من أعراض التشظي، والصور الزائفة، والخلائط. فهذا الربط لا يفسّر تلك التقاليد التاريخية الخاصة بالعَرَضِيَّة الثقافية وعدم التعيين النصّي (بوصفهما قوتين من قوى الخطاب الاجتماعي) ممّا تولّد في محاولةِ إنتاجِ ذاتٍ كولونيالية أو ما بعد كولونيالية "مستنيرة"، الأمر الذي يغيّر، في السياق، من فهمنا لسرد الحداثة و"قيم" التقدم.

تقتضي الخطابات النقدية ما بعد الكولونيالية أشكالاً من التفكير الديالكتيكي لا تُنْكِرُ أو تلغي الآخرية (المغايرة) التي تشكّل الميدان الرمزي لكلٍّ من التعيين النفسي والاجتماعي للهوية. فما يمثّله الناقد ما بعد الكولونيالي من تباين القيم والأولويات الثقافية وعدم تكافؤها لا يمكن تطويعه ضمن نظريات النسبية أو التعددية الثقافية. بل إنَّ ما تنطوي عليه مثل هذه التواريخ المتباينة من طاقةٍ ثقافيةٍ كامنة هو الذي قاد فريدريك جيمسون إلى إدراك ما في النقد ما بعد الكولونيالي الذي يمارسه روبرتو ريتامار من "إضفاء للطابع الأممي على الأوضاع القومية". وليس هذا ضَرْباً من استغراق الخاص في العام وامتصاصه فيه، ذلك أنَّ فعل الإفصاح عن الاختلافات الثقافية هو ذاته ما "يدعونا إلى مساءلة الآخر بقدر ما يدعونا إلى الاعتراف به... فلا يختزل العالم الثالث إلى آخر للغرب متجانس، ولا... يحتفي احتفاءً فارغاً بما في الثقافات الإنسانية من تعددية مدهشة"[3].

والحال، أننا نجد الأسس التاريخية لمثل هذا التقليد الفكري في دافع إعادة النظر الذي يترك أثره البالغ على كثيرٍ من المفكرين ما بعد الكولونياليين. فقد لاحظ سي. ل. ر. جيمس مرّةً، في محاضرةٍ عامة، أنَّ الامتياز ما بعدا الكولونيالي يتمثّل في إعادة تأويل وإعادة كتابة أشكال ومفاعيل وعي كولونيالي "سابق" انطلاقاً من تجربة الانزياح الثقافي اللاحقة التي تَسِمُ تواريخ المتروبول الغربي القريبة، ما بعد الحرب. كما نجد سيرورة مماثلة من الترجمة الثقافية، وإعادة التقويم، واضحة في تقويم إدوارد سعيد للاستجابة أو الردّ القادم من مناطق ما بعد كولونيالية متباينة بوصفه "محاولة مفعمة بطاقة هائلة ترمي إلى الانخراط مع العالم المتروبولي في جهد مشترك من إعادة نقش، وإعادة تأويل، وتوسيع مواقع التوتر ومناطق التنازع مع أوروبا"[4].

كيف يغيّر تفكيك" الدالول"، والإلحاح على عدم التعيين في الأحكام الثقافية والسياسية، ذلك المعنى الذي نعطيه لـ"ذات" الثقافة والفاعل التاريخي الذي يقوم بالتغيير"؟ وإذا ما كُنّا قد نازعنا "السرديات الكبرى"، فما الزمنيات البديلة التي نخلقها كيما نُفْصِح عن تواريخ العرق، والجنس، والطبقة، والأمة التي هي تواريخ متباينة (جيمسون)، وطباقية[*] (سعيد)، ومتقاطعة (سبيفاك) ضمن ثقافةٍ عابرة للقوميات على نحوٍ متزايد؟ هل نحتاج لأن نعيد التفكير بالمصطلحات التي نتصور بواسطتها الجماعة، والمواطنة، والجنسية القومية، وأخلاقيات الانتماء الاجتماعي؟

تقدّم القراءة المشهورة بحقّ التي قام بها فريدريك جيمسون في كتابه **اللاوعي**

(*) **الطباقية**، contrapuntal ، مصطلح شائع لدى ادوار سعيد. وهو مصطلح مُسْتَمَدٌ من الموسيقا، حيث يشير إلى الاستعمال المتزامن للحنين أو أكثر بغية إنتاج المعنى الموسيقي، بما يسمح بالقول عن أحد الألحان إنه في حالة تضاد مع لحن آخر. وفي النقد العربي القديم، يشير الطباق إلى علاقة تضاد دلالي بين الكلمات، لكن جذر الفعل يعني أيضاً التماثل، والتشابه، والتراسل. يقول إدوار سعيد موضحاً معنى الطباقية: "حين نعود بالنظر إلى الأرشيف الإمبريالي، نأخذ بقراءته من جديد لا واحدياً، بل طباقياً، بوعي متآين للتاريخ المتروبولي الذي يتمّ سرده ولتلك التواريخ الأخرى التي يعمل ضدّها (ومعها) الخطاب المسيطر. في النقطة الطباقية للموسيقا العريقة الغربية، تتبارى وتتصادم موضوعات متنوعة إحداها مع الأخرى، دون أن يكون لأي منها دور امتيازي إلا بضورة مشروطة مؤقتة، ومع ذلك يكون في التعدد النغمي الناتج تلاؤم ونظام، تفاعل منظَّم يُشْتَقّ من الموضوعات ذاتها، لا من مبدأ لحني صارم أو شكلي يقع خارج العمل".

السياسي لرواية كونراد لورد جيم مثالاً مناسباً على ذلك النوع من القراءة ضدّ التيار مما يقتضيه التأويل ما بعد الكولونيالي، حين تواجهه محاولات إلغاء "التقاطع" النوعيّ، أو الفُرْجَات البينيّة النوعية، التي يتلفّظ من خلالها النصّ الكولونيالي باستنطاقاته ونقده الطباقي. فجيمسون، إذْ يقرأ سرد كونراد وتناقضاته الإيديولوجية "على أنها واقعيةٌ محذوفة أو ملغاة... مثل Aufhebung هيغلي"[5]، إنمّا يمثّل التجاذبات الأساسية التي تَسِمُ ما هو أخلاقي(الشرف/الإثم) وما هو جمالي (ما قبل حديث / ما بعد حديث) على أنّها العودة المجازية الأليغورية للنصّ الفرعي الملموس اجتماعياً مما يميّز عقلنة وتشييء أواخر القرن التاسع عشر. غير أنّ ما تخفق في تمثيله على نحوٍ وافٍ أليغورة جيمسون الألمعية التي تميّز الرأسمالية المتأخرّة هو، في لورد جيم على سبيل المثال، ذلك التوجّه الكولونيالي النوعي للمعضلة السردية المحتواة في التكرار المتجاذب والوسواسي لعبارة "كان واحداً منّا" بوصفها المجاز الرئيس الذي يعبّر عن التعيين الاجتماعي والنفسي للهوية في النصّ بأكمله. فتكرار "كان واحداً منّا" يكشف الهوامش الهشّة لمفهوميّ المدنيّة الغربية والجماعة الثقافية وقد تعرّضا للضغط والشدّة الكولونياليين؛ حيث يُطالَب بجيم في اللحظة التي يتهدده فيها خطر أن يكون منبوذاً، أو "ليس واحداً منّا". ومثل هذا التجاذب الخطابيّ في القلب من قضية الشرف والواجب لدى الخدمة الكولونيالية يمثّل حدّية، إنْ لم يكن نهاية، المثل الأعلى (والإيديولوجيا) الذكوريين والبطوليين المميّزين للانتماء الإنجليزي الإمبريالي المعافى؛ تلك البقع الوردية على الخارطة التي اعتقد كونراد أنّها قد أُنقِذت فعلاً بكونها حكراً على الاستعمار الإنجليزي، ذلك الاستعمار الذي يخدم فكرة المجتمع المدني الغربي العظيمة، ومثله الأعلى.

إنّ النقد ما بعد الكولونيالي، إذْ يعيد نقش العلاقات الثقافية بين عوالم التناحر الاجتماعي، إنّما يُفَعِّل ضمن مصطلحاته وتقاليده مثل هذا النوع من القضايا. فالجدالات الجارية في ما بعد الحداثة تسائل مكر الحداثة ـ مفارقاتها الساخرة التاريخية، زمنياتها المتفارقة، تناقضاتها فيما يتعلّق بالتقدّم، ما تبديه من معضلة في التمثيل ـ غير أنّه لمما يغيرّ تغييراً عميقاً في قيم هذه الضروب من الاستنطاق، وفي أحكامها، أن تنفتح على السجال الذي يرى أنّ من غير الممكن تصوّر تواريخ المدنيات المتروبولية دون إثارة السوابق الكولونيالية الهمجيّة التي ارتُكِبَتْ باسم مُثُل المدنيّة العليا؛ والذي يرى أيضاً،

وبصورة ضمنية، أنَّ لغة الحقوق والواجبات، التي هي لغة أساسية جداً بالنسبة لأسطورة الشعب الحديثة، يجب أن تُسَاءَل انطلاقاً من المكانة القانونية والثقافية الشاذة القائمة على التفرقة والتمييز التي تُخَصَّص للسكان المهاجرين، والشتاتيين، واللاجئين. ذلك أنَّ من المحتوم أن يجد هؤلاء أنفسهم على الحدود بين الثقافات والأمم، على الطرف المقابل للقانون في معظم الأحيان.

ومما يدفعنا إليه المنظور ما بعد الكولونيالي أنْ نعيد التفكير بضروب الضيق الشديد التي يتّسم بها معنى الجماعة الثقافية "الليبرالي" القائم على الإجماع والتواطؤ. فهو يلحّ على أنَّ الهوية الثقافية والسياسية تُبْنَى عبر سيرورة من التغاير. فمسائل العرق والاختلاف الثقافي تدخل في قضايا الجنس والجنسية وتزيد في تحديد التحالفات الاجتماعية القائمة على الطبقة والاشتراكية الديمقراطية. لقد ولّى على نحوٍ دراماتيكي زمن "تَمَثُّل" الأقليات واستيعابها في الأفكار الكلية والعضوية عن القيمة الثقافية. وتحتاج لغة الجماعة الثقافية لأنْ يُعَاد التفكير بها من منظور ما بعد الكولونيالي، في حركةٍ شبيهة بالتحول العميق الذي اعترى لغة الجنس، والذات، والجماعة الثقافية، بتأثير النسويين في سبعينيات القرن العشرين وجماعة الشاذّين في ثمانينياته.

إنَّ الثقافة لَتغدو ممارسةً للبقاءِ والإضافةِ مقلقةً ومولّدةً للاضطراب ـ بين الفنّ والسياسة، والماضي والحاضر، والعام والخاص ـ بقدر ما تشكّل كينونتها المتألقة لحظة لذّة، أو تنوير، أو تحرر. والحال، أنَّ مثل هذه المواقع السردية هي الأمكنة التي يسعى الامتياز ما بعد الكولونيالي لأنْ يؤكّد منها على بُعْدٍ تعاوني جديد ويوسّعه، سواء ضمن هوامش الفضاء - الأمّة أم عبر الحدود بين الأمم والشعوب. واستخدامي النظرية ما بعد البنيوية ينبع من هذه الحداثة المضادة ما بعد الكولونيالية. فأنا أحاول أن أمثّل هزيمة معينة، أو حتى استحالة معينة، مُنِي بها "الغرب" في إقراره وشرعنته "فكرة" الاستعمار. ولقد حاولتُ، مدفوعاً بتاريخ هوامش الحداثة التابع ـ لا بإخفاقات التمركز على اللوغوس ـ أن أعيد النظر، بعض الشيء، فيما هو معروف، وأن أعيد تسمية ما بعد الحديث من موقع ما بعد الكولونيالي.

أزمنة جديدة

يتّسم موقع النطق الذي ينطلق منه الدارسات الثقافية المعاصرة بأنّه معقّد وإشكالي على حدٍّ سواء. فهو يحاول أن يؤسّس سلسلةً من خطابات الخَرْق التي تمّت بَلْوَرَةُ استراتيجياتها حول مواضع التمثيل غير المتكافئة حيث ثمّة تاريخٌ من التمييز وسوء التمثيل مشتركٌ بين النساء، والمثليين، ومهاجري العالم الثالث، على سبيل المثال. غير أنَّ "الدواليل" التي تبني مثل هذه التواريخ والهويات ـ مثل الجنس، والعرق، ورهاب المماثل، وشتات ما بعد الحرب، واللاجئين، والتقسيم الدولي للعمل، وهلمجرا ـ لا تختلف من حيث محتواها وحسب وإنّما غالباً ما تُنْتِجُ منظومات من التدليل متنافسة وتنكبّ على أشكالٍ متميّزة من الذاتية الاجتماعية. وكيما يقدّم النقّاد المعاصرون مخيالاً اجتماعياً قائماً على الإفصاح عن لحظات التاريخ والثقافة المتباينة، بل المتفارقة، فإنهم يلجأون إلى زمنية الاستعارة اللغوية التي هي زمنية خاصة. ويبدو الأمر كما لو أنَّ اعتباطية الدالول، وعدم تعيين الكتابة، وانشطار ذات النطق، هذه المفاهيم النظرية، تقدّم أشدّ التوصيفات فائدة فيما يتعلّق بتشكل الذوات الثقافية "ما بعد الحديثة".

هاهو كورنيل ويست يُعْمِلُ نوعاً من "التفكير **القائم على مجاز الجزئية**(*)" [التشديد لي] في محاولته الكلام على مشاكل التّوجّه في سياق ثقافةٍ سوداء، راديكالية، "ميّالة إلى الممارسة":

> ثمّة فصاحة هائلة توقّعها قرعة الطبل الإفريقية وتجعلها... نتاجاً أميركياً ما بعد حداثيّ: فلا وجود هنا لذاتٍ تعبّر عن قلق أصلي بل لذاتٍ متشظية، مُنْتَزَعَة من الماضي و الحاضر، تُنْتِجُ نتاجاً متغايراً على نحوٍ مُبْتَكَرٍ. إنها جزء وشذرة من الطاقات الهدّامة لدى الشبيبة السوداء الفقيرة، تلك الطاقات التي لا بدّلها من أن تتّخذ نمطاً ثقافياً من أنماط الإفصاح[6].

(*) مجاز الجزئية، synechdoch ، شكل بلاغي يُطْلَق فيه الجزء ليُرادَ به الكلّ، وبذا يُفْهَم شيءٌ آخر ضمن الشيء المذكور. وعلى سبيل المثال، فإنَّ "الخبز" يقوم مقام القوت الذي يتمّ تناوله كل يوم في العبارة: "أعطنا خبزنا كفاف يومنا".

وإذْ يكتب ستيوارت هال من منظور المتشظين، والمهمَّشين، والخاضعين للتمييز العرقي من الفقراء ما بعد التاتشريين، فإنه يسائل وعظية الأرثوذكسية اليسارية،

حيث لا نكفّ عن التفكير بمنطقٍ سياسي خطّي أحاديّ لا يقبل العكس، مدفوعين بكيانٍ مجّرد ندعوه الاقتصاد أو رأس المال الذي يتكشّف سائراً نحو نهايته المقرَّرة سلفاً[7].

وكان قد سبق لستيوارت هال، في كتابه الذي اقتطفنا منه هذا المقطع، أن استخدم الدالول اللغوي كاستعارة لمنطق الإيديولوجيا السياسي المتباين والعارض:

الدالول الإيديولوجي متعدد اللهجات على الدوام، وله وجه جانوس؛ أي أنَّ من الممكن أن يُعَاد الإفصاح عنه خطابياً بحيث يبني معاني جديدة، ويتصل بممارسات اجتماعية مختلفة، ويموقع الذوات الاجتماعية على نحوٍ مختلف شأن التشكيلات الرمزية أو الخطابية الأخرى، فإنَّ الإيديولوجيا تجمع عبر مواقع مختلفة بين أفكارٍ واضحة التباين، بل ومتناقضة في بعض الأحيان. و"وحدة" الإيديولوجيا هي من ذلك النوع المعقّد والذي يوضع بين أقواس على الدوام، حيث تخيط معاً عناصر ليس لها أي "انتماء" ضروري أو دائم. وبهذا المعنى، فإنّ الإيديولوجيا تنتظم على الدوام حول مُنْغَلَقَاتٍ اعتباطية وليست طبيعية[8].

تطرح الاستعارة "اللغوية" مسألة الاختلاف والتباين الثقافيين، وليس فكرة التنوع الثقافي التعددي التي هي فكرة إجماعية ومركزية إثنية. وهذه الاستعارة تمثّل زمنيّة المعنى الثقافي على أنّها "متعددة اللهجات"، "من الممكن أن يُعَاد الإفصاح عنها خطابياً". فهي زمنٌ من أزمنة الدالول الثقافي يخلخل أخلاقيات التسامح الليبرالية وإطار التعددية الثقافية التعددي. وقضية الاختلاف الثقافي تبرز، على نحوٍ متزايدٍ، في لحظات الأزمات الاجتماعية، ومسائل الهوية التي تطرحها هي مسائل متوترة؛ حيث تُدَّعى الهوية إمّا من موقع الهامشية أو في محاولةٍ للاستيلاء على المركز: وبذا تكون ex-centric، بالمعنيين(*). وهذا ما يصحّ في بريطانيا اليوم، وبصورة مؤكّدة، على الفنّ والسينما

(*) أي بمعنى الوقوع خارج المركز (ex-centric) وبمعنى غرابة الأطوار (eccentric).

التجريبيين المنبثقين عن اليسار، والمترافقين مع تجربة الهجرة والشتات ما بعد الكولونيالية، ويُفْصِحَان عن استكشافٍ ثقافي لإثنيات جديدة.

واستعارة هال اللغوية لا تنتزع الطابع التاريخي عن سلطة الممارسات التقليدية المعتادة؛ أي عن علاقة الثقافة بالماضي التاريخي. فتلك اللحظات التي توفّر المرسى والملاذ يُعَاد تقويمها على أنها شكل من الأسبقية ـ قَبْلٌ بلا أولوية أو تفوّق ـ تستمدّ سببيته فعاليتها من أنّه يعود ليزيح الحاضر، ويجعله متفارقاً. وهذا النوع من الزمنية المتفارقة يحظى بأهميةٍ عظيمة بالنسبة لسياسات الاختلاف الثقافي. فهو يخلق زمناً دالاً لنقش التباين أو التفاوت الثقافي حيث لا يمكن إلغاء الاختلافات أو إضفاء طابع الكليّة عليها إذْ "تشغل الفضاء ذاته على نحوٍ من الأنحاء"[9]. ومثل هذا الشكل التّحدي من التعيين الثقافي للهوية وثيق الصلة باقتراح تايلور "عقلانية حدٍّ أدنى" تكون أساساً لأحكامٍ غير متمركزة إثنياً، وعابرة للثقافات. ذلك أنَّ مفعول التباين والتفاوت الثقافي يتمثّل في "المضيّ بنا أبعد من المعايير الصورية للعقلانية، وتوجيهنا **نحو فعالية الإفصاح** الإنساني التي تعطي لقيمة العقلانية معناها"[10] [التشديد لي].

وعقلانية الحدّ الأدنى، بوصفها فعالية الإفصاح التي تجسّدها الاستعارة اللغوية، تُدْخِلُ التبدّل على ذات الثقافة من كونها وظيفة أبستمولوجية إلى كونها ممارسة للنطق. وإذا ما كانت الثقافة بوصفها أبستمولوجيا تركّز على الوظيفة والقصد، فإنَّ الثقافة بوصفها نطقاً تركّز على التدليل والتمأسس؛ فإذا ما كان الأبستمولوجيّ ينزع إلى أن يعكس مرجعه أو موضوعه التجريبي، فإنَّ النطقيّ يحاول على نحوٍ متكرر أن يعيد نقش وتموضع الادّعاء السياسي بالتفوق والتراتبية الثقافية (أعلى/ أدنى، لنا/ لهم) في التأسيس الاجتماعي للنشاط الدالّ. فالأبستمولوجي حبيس الحلقة التأويلية، حبيس توصيف العناصر الثقافية على النحو الذي تنزع فيه إلى كليّة من الكليّات. أمّا النطقي فهو سيرورة حوارية تحاول أن تتعقّب حالات الانزياح وإعادة الاصطفاف التي هي المفاعيل المترتّبة على التناحرات والتمفصلات الاجتماعية؛ وبذا تهدم الأساس المنطقي للّحظة الهيمنية وتموقع مواضع هجينة وبديلة من التفاوض الثقافي.

يكشف تحوّلي من الثقافي بوصفه موضوعاً أبستمولوجيا إلى الثقافة بوصفها موقع نطقٍ وأداء عن إمكانية أن يكون للمعنى الثقافي "أزمنة" أخرى (أزمنة ارتجاعية، وأزمنة

مسبقة التصور) وفضاءات سردية أخرى (فضاءات استيهامية، وفضاءات استعارية). أمّا غايتي من تحديد حاضر النطق في إفصاح الثقافة فهي أن أوفّر سيرورة يمكن من خلالها للآخرين الخاضعين للتشييء والمحوَّلين إلى موضوعات أن يتحولوا إلى ذوات تاريخهم وتجربتهم. والحال، أنَّ لسجالي النظري هذا تاريخاً وصفياً في الأعمال حديثة العهد التي قدّمها في الدراسات الأدبية والثقافية كتّاب بريطانيون سود وأفرو أميركيين. وعلى سبيل المثال، فإنَّ هورتنس سبيلرز يثير حقل "إمكانية النطق" كيما يعيد تكوين سرد العبودية:

> بقدر ما نعيد فتح منغلق العبودية فإننا نتقدّم بسرعة إلى الأمام نحو ما يومي إلى مشروع رمزي يسبّب الدوار، حيث يتّضح على نحوٍ متزايدٍ أنّ التركيب الثقافي الذي ندعوه بـ "العبودية" لم يكن متجانساً أبداً في ممارساته ومفاهيمه ولا موحَّداً فيما أسفر عنه من وجوه[11].

أمّا ديبورا مكدويل فتساجل، في قراءتها عمل آن وليامز ***Dessa Rose*** ، أنَّ زمنية النطق " "الحاضر" وخطاباته... المُرَتَّبة على نحوٍ متغاير ومختلط"، والتي تتكشّف في السرد، هي التي تمكّن الكتاب من أن يضطلع بقوةٍ بـ "نقد الذات ونقد التقابلات الثنائية... ومسائل السياسة وإشكاليات اللغة والتمثيل"[12]. وذلك في حين يكتب بول غيلروي عن "جماعة" الموسيقا السوداء ـ الرّاب، والدَّب، والسكراتشنغ ـ تلك الجماعة الحوارية والأدائية، فيرى فيها طريقةً لتكوين معنىً منفتح للجماعة السوداء في ضَرَبات الحاضر المتحولة والمتغيرّة[13]. ومؤخّراً، خاض هوستون. أ. بيكر الابن سجالاً جريئاً ضدّ الوعظية "الثقافية الرفيعة" ودفاعاً عن "اللعبة الصوتية جداً، جداً في (موسيقا) الرّاب"، والتي تبرز باهتزازاتها في عنوان مقالته "Hybridity, the Rap Rac, and the pedagogy of the 1990s" (الهجنة، وسلالة الرّاب، وبيداغوجيا تسعينيات القرن العشرين)[14]. أمّا هنري لويس غيتس الابن، في تقديمه المتبصّر لأنطولوجيا النقد النسوي الأسود، فيصف ضروب التنازع والتفاوض لدى النسويات السوداوات على أنها استراتيجيات ثقافية ونّصية تتّسم بالقوة لأنَّ الموقع النقدي الذي تشغله خالٍ من الاستقطابات "المقلوبة" التي تقتضيها "سياسات الإقصاء المضادة":

> ليس لديهن أيّ هاجس لأن يتوصّلن إلى أية صورة ذاتية أحادية؛ أو

إلى سنّ القوانين التي تحدد من يمكنه أن يتكلم في هذا الموضوع ومن لا يمكنه؛ أو إلى حراسة الحدود بين "نحن" و"هم"[15].

وما يلفت الانتباه بشأن التركيز النظري على حاضر النطق بوصفه استراتيجية خطابية تحررية هو ما يطرحه من أنَّ الإفصاح عن التعيينات الثقافية البازغة للهوية يتمّ على الحافة الحدّية للهوية؛ في ذلك المنغلق الاعتباطي، تلك "الوحدة... بين أقواس" (هال) مما تؤدّيه الاستعارة اللغوية على نحوٍ شديد الوضوح. فالنقّاد ما بعد الكولونياليين والسود يطرحون أشكالاً من الذاتيات المتنازعة القادرة على محوٍ سياسات التقابل الثنائي، تلك السياسات التي هي مقلوب السياسات الإقصائية (غيتس). وبذا، نجد أن ثمّة محاولة لبناء نظرية في المخيال الاجتماعي لا تتطلبّ ذاتاً تعبّر عن قلق أصلي (ويست)، أو صورة ذاتية أحادية (غيتس)، أو انتماء ضروري دائم (هال). وبذا، يغدو العارضَ والحدّي زمنيّ وفضائيّ التمثيل التاريخي لذوات الاختلاف الثقافي في النقد ما بعد الكولونيالي.

إنَّ ما يؤدّيه حاضر النطق ـ المتفارق ومتعدد اللهجات ـ من تجاذب هو ما يُنْتِج الغاية التي تتوخّاها الرغبة السياسية، ما يدعوه هال بـ "المُنْغَلَق الاعتباطي"، **على شاكلة الدالّ.** غير أنَّ هذا المُنْغَلَق الاعتباطي هو أيضاً ذلك الفضاء الثقافي الذي يكشف عن أشكالٍ جديدة من تعيين الهوية يمكن أن تبذر الخلط والاضطراب في استمرارية الزمنيات التاريخية، وتُرْبِك ترتيب الرموز الثقافية، وترجّ التقليد والتراث. فقرعة الطبل الإفريقية توقّع ما بعد الحداثة الأميركية السوداء المتغايرة، منطق السياسة الاعتباطي إنمّا الاستراتيجي؛ وهذه اللحظات تنازع ما ينطوي عليه فرع التاريخ الثقافي من نزعة وعظية.

ليس بمقدورنا أن نفهم ما يُطْرَح على أنَّه "أزمنة جديدة" ضمن ما بعد الحداثة ـ سياساتٌ تنطلق من موقع النطق الثقافي، دواليل ثقافية تُلْفَظ على هوامش الهوية والتناحر الاجتماعيين ـ إذا لم نستكشف ولو بإيجاز تناقضات الاستعارة اللغوية ومفارقاتها. ففي كلّ مثال من الأمثلة التي قدّمتها، تكشف الاستعارة اللغوية عن فضاءٍ يُسْتَخْدَم فيه ضَرْبٌ من الانفتاح النظري للانتقال إلى أبعد من النظرية. حيث يُسْتَشْرَف شكلٌ من التجربة والهوية الثقافيتين في توصيف نظري لا يقيم نوعاً من الاستقطاب بين النظرية والممارسة، ولا يجعل النظرية "سابقة" على عَرَضيّة التجربة الاجتماعية. بل إنَّ هذا الـ

"أبعد من النظرية" هو ذاته شكل حدّي من التدليل يخلق فضاءً للإفصاح عن "التجربة" الاجتماعية إفصاحاً عارضاً، وغير متعيّن، يحظى بأهمية خاصة في استشراف الهويات الثقافية البازغة. إلاّ أنَّ تمثيل "التجربة" هنا يتمّ دون الواقع الشفاف كما هو الحال لدى التجريبية وخارج التسيّد القصدي الذي يمارسه "المؤلِّف". ومع هذا، فإنَّ تمثيل التجربة الاجتماعية على أنهّا عرضيّة تاريخية ـ على أنها عدم التعيين الذي يجعل الهدم وإعادة النظر ممكنين ـ هو الذي يُعْنَى عناية عميقة بأسئلة "الإقرار" أو "الشَّرْعَنَة" الثقافية.

ولكي أثير هذا الـ "أبعد من النظرية"، فإنني ألتفت إلى استكشاف رولان بارت فضاء "خارج الجملة" الثقافي. حيث أجد في كتابه **لذّة النصّ** إشارة حاذقة إلى أنَّ ما يواجهه المرء أبعد من النظرية لا يقتصر على نقيض النظرية، النظرية / الممارسة، إنّما هو "خارجٌ" يضع الإفصاح عن كليهما ـ النظرية والممارسة، اللغة والسياسة ـ في علاقةٍ منتجةٍ على نحوٍ شبيهٍ بفكرة ديريدا عن الإضافة:

> حدٌّ أوسط ليس ديالكتيكياً، بنية إسنادٍ مشترك، لا يمكن إدراكها هي ذاتها من خلال مُسْنَداتها التي توزّعها.... ليس الأمر أنّ هذه القدرة... تبدي افتقاراً إلى القدرة؛ بل الأمر أنَّ هذا العجز هو عنصر مكوِّن من عناصر الإمكانية التي تسمح بقيام منطق الهوية[16].

خارج الجملة

بين النوم واليقظة على كرسيّ في حانة من الحانات التي تُعْتَبر طنجة مكانها المثالي، يحاول رولان بارت أن "يعدّ الأصوات المجسَّمة للّغات التي تبلغ سمعه": موسيقا، أحاديث، قرقعة كراسي، وكؤوس، عربية، فرنسية[17]. فجأةً يتحول الكلام الداخلي للكاتب ليغدو فضاء السوق المراكشي الفسيح:

> كانت تمرّ عبري كلماتٌ، وتراكيب، وأطراف صياغات دون أن تتشكّل جملة واحدة، كما لو أنَّ هذا هو قانون مثل اللغة. كان هذا الكلام، الثقافي إلى حدٍّ بعيد والهجمي إلى حدٍّ بعيد في الوقت ذاته، كان متقطِّعاً ومفرداتياً في المقام الأول؛ ولقد أحدث لديَّ، من خلال تدفّقه الظاهر، ضَرْباً من الانقطاع النهائي: فهذه اللاجملة لم تكن بأيّ حال من الأحوال

> **شيئاً عاجزاً عن بلوغ الجملة، أو شيئاً هو ما قبل الجملة؛ كانت: ما هو ...خارج الجملة**[18]. [التشديد لي].

وفي مثل هذا الموضع، يقول بارت، تسقط جميع علوم اللغة التي تقيم اعتباراً مفرطاً للنحو الإسنادي. وبسقوطها يغدو من الممكن هدم "سلطة الاكتمال التي تحدّد سيادة الجملة وتَسِمُ فاعليها، شأن savoir faire رفيعة، عزيزة، لم تُكْتَسَب بسهولة"[19]. أمّا ما يحلّ مكان تراتبية الجملة وإخضاعاتها فهو الانقطاع النهائي للنصّ، ليبرز شكلٌ من الكتابة يصفه بارت بأنه "كتابة بصوت مرتفع".

> **نصٌّ حوادثَ نابضةٍ، اللغة وقد اكتستْ لحماً، نصٌّ حيث يمكن أن نسمع رنّة الحنجرة... صوتٌ مُجَسَّم بجسده الكامل: إفصاح اللسان، لا معنى اللغة**[20].

لِمَ العودة إلى حلم اليقظة الذي يراه السيميائي؟ لِمَ نبدأ بـ "نظريةٍ" مثل قصة، أو سرد، أو نادرة، ولا نبدأ بالتاريخ أو المنهج؟ يثير البدء بالمشروع السيميائي ـ تعداد جميع اللغات التي تبلغ السمع ـ ذكريات النفوذ الأساسي الذي تحظى به السيمياء ضمن خطابنا النقدي المعاصر. ولذا، فإنَّ هذه الـ petit récit تكرر وتعيد بعض الثيمات الكبرى في النظرية المعاصرة كما تطرحها الممارسة السيميائية: المؤلِّف بوصفه فضاءً من النطق؛ تَشَكُّلُ النصّية بعد سقوط الألسنية؛ التوتر بين جملة النحو الإسنادي وذات الخطاب المنفصلة؛ التفارق الدرامي بين المفردة والقواعد كما يتجلّى في تحرر الدالّ (وربما انفلاته).

هكذا يكون وقوعنا على حلم اليقظة الذي يراه بارت بمثابة اعتراف بالمساهمة التكوينية التي أسهمت بها السيمياء فيما يتعلقّ بتلك المفاهيم الشهيرة ـ الدالول، النصّ، النصّ المحدود، نسق الكلام الفرديّ، الـécriture ـ التي غدت بالغةَ الأهمية منذ أن عَبَرَتْ إلى لاوعي مهنتنا النقدية. وحين يحاول بارت، بألمعيته اللماحة والمزاجية، أن يخلق فضاءً للذّة النصّ في مكانٍ ما بين "الشرطي السياسي والشرطي التحليل النفسي"ـ أي بين " السخف و/أو الإثم، فاللذة إمّا أن تكون تفاهة أو عبثاً، فكرة طبقية أو وهماً"[21] ـ فإنّه يثير ذكريات محاولاتٍ جَرَت، بين أواخر سبعينيات القرن العشرين وأواسط ثمانينياته، للتمسّك الصارم بالخطّ السياسي بينما كان الخطّ الشعري يكافح

لتحرير نفسه من اعتقاله ما بعد الألتوسري. أيُّ إثم، أيّة لذّة.

ليس من شأننا، الآن، أن نجعل من النظرية ثيمةً. واختزال حلم اليقظة الغريب العجيب الذي يحلمه معلّم السيمياء، وهو ثَمِلُ بعض الشيء، إلى مجرد تكرار آخر لتلك اللازمة النظرية عن موت المؤلِّف، هو ضَرْب من الاختزال المفرط. ذلك أنَّ حلم اليقظة يأخذ السيمياء بالدهشة؛ ويحوّل البيداغوجيا إلى استكشافٍ لحدودها الخاصة. فإذا ما قَصَرْت سعيك على الوعظي أو التأويلي، لن يكون لك أن تقبض على اللحظة الهجينة خارج الجملة؛ تلك اللحظة التي هي ليست تجربة تماماً، ولا هي بالمفهوم؛ حُلُمٌ جزئياً، تحليلٌ جزئياً؛ لا هي بالدالّ ولا بالمدلول. وهذا الفضاء المتوسّط بين النظرية والممارسة هو فضاء يبذر الاضطراب في الحاجة السيميولوجية الانضباطية إلى تعداد جميع اللغات التي تبلغ السمع.

حلم اليقظة الذي يحلمه بارت هو إضافة، وليس بديلاً، أداءً في العالم الواقعي، كما يقول فرويد؛ فبنيةُ الاستيهام تَسْرُدُ ذاتَ حلم اليقظة بوصفها إفصاحاً عن زمنياتٍ متباينة ومتفاوتة، ورغباتٍ مُنْكَرَة، وسيناريوهات منفصلة. أمّا معنى الاستيهام فلا يظهر في القيمة الإسنادية أو الإخبارية التي قد ننسبها إلى الوجود خارج الجملة. وبالأحرى، فإنَّ بنية النصّ الأدائية تكشف عن زمنيةٍ للخطاب أَحْسَبُ أنها مهمّة وذات دلالة. فهي تكشف عن استراتيجية سردية تتعلّق بظهورٍ وتفاوضٍ تلك الفاعليات الهامشية، أو الأقلوية، أو التابعة، أو الشتاتية التي تحثّنا على التفكير عبر ـ وأبعد من ـ النظرية.

إنَّ ما يقع "خارج الجملة" آخذاً شكل الحكاية أو النادرة هو ذلك الفضاء الإشكاليّ ـ الأدائي لا التجريبي، غير الوعظي إنما غير البعيد كثيراً عن النظرية ـ الذي تتكلم عليه النظرية ما بعد البنيوية بأصواتها المتنوعة الكثيرة. فعلى الرغم من سقوط ألسنيةٍ إسناديةٍ، يمكن التنبؤ بها، إلاّ أنَّ فضاء اللاجملة ليس نوعاً من الأونطولوجيا السالبة: ليس **ما قبل** الجملة بل شيء **كان يمكن** له أن يبلغ الجملة ومع ذلك هو **خارجها**. ومن الواضح أنَّ هذا الخطاب هو خطابُ عدم التعيين، وانتفاء قابلية التوقّع، خطابٌ ليس بالعارض أو السالب "تماماً" ولا هو بالمُرْجَأ إلى مالا نهاية. كما أنَّ "خارج الجملة" ليس في تقابلٍ أو تضاد مع الصوت الداخلي؛ واللاجملة لا ترتبط بالجملةِ على أنها القطب المقابل لها. وبذا فإنَّ ذلك الوقوع الأبدي في أَسْرِ مثل هذه

"المواجهات" الأبستمولوجية، كما يقول ريتشارد رورتي، يُقْطَع الآن ويُسْتَنْطَق في ازدواجية الكتابة؛ "ثقافيّ إلى حدٍّ بعيد وهمجيّ إلى حدٍّ بعيد في الوقت ذاته"، "كما لو أنّ هذا هو قانون مثل هذه اللغة"[22]. وهذا ما يبذر الاضطراب فيما يدعوه ديريدا بالتقطيع الغربي، ذلك الفضاء الأونطولوجي المرسوم بدقة بين الذات والموضوع، والداخل والخارج[23]. وما أَوَدُّ أن أستكشفه "خارج الجملة" هو سؤال الفاعلية، على النحو الذي تظهر فيه بالعلاقة مع العارض وغير المتعيّن. ولكنني أودّ أن أحافظ، على طول الخطّ، على ذلك المعنى المهدِّد والمخيف الذي تكون فيه اللاجملة متماسّةً مع الجملة، قربها إنما مختلفة عنها، دون أن تقتصر على كونها مجرّد تخريبٍ فوضوي يَحُلُّ بها.

طنجة أم الدار البيضاء؟

ما نقع عليه خارج الجملة، أبعد من التقطيع الغربي، هو ما سأدعوه "زمنية" طنجة. وهي بنيةٌ زمنيةٌ لا تظهر إلا ببطء وبصورة غير مباشرة، مع مرور الزمن، كما يقولون في حانات مراكش، سواء في طنجة أو الدار البيضاء. غير أنّ هنالك اختلافاً مهّماً بين الدار البيضاء وطنجة. فمرور الوقت في الدار البيضاء يحفظ هوية اللغة؛ ذلك أنّ إمكانية التسمية يثبتها التكرار على مرّ الزمن:

تذكّر هذا
إنّ قبلةً تظلُّ قبلة
وتنهيدة ليست سوى تنهيدة
والأشياء الجوهرية تظل صحيحة
على مّر الزمن.

كازابلانكا

إنَّ العبارة "أَعِدْ ياسام"(*)، التي لعلّها أشهر طلب للتكرار في العالم الغربي، تظلُّ نُشْدَاناً للمشابهة والمماثلة، وعودةً إلى الحقائق الأبدية.

(*) عبارة "أَعِدْ يا سام"، والمقطع الغنائي الذي قبلها، من فيلم كازابلانكا الشهير. وبالطبع فإنّ كازابلانكا تعني الدار البيضاء.

أمّا في طنجة، فمرور الزمن يُنْتِجُ زمنيةً تكرارية تمحو الفضاءات الغربية للغة - داخل / خارج، ماضٍ / حاضر - تلك المواقع الأبستمولوجية التأسيسية في كلٍّ من التجريبية والتاريخانية الغربيتين. فطنجة تكشف ضمن الدالول عن علاقاتٍ مكانية وزمانية متفارقة ومتباينة؛ عن "اختلافٍ داخلي فيما يُدْعَى بالعنصر الجوهري (stoikheion، سمة، حرف، علامة أساسية)" [24]. ذلك أنَّ اللاجملة ليست قَبْلاً (سواء كان هذا القبل هو الماضي أو سابقه ما) ولا داخلاً (سواء كان هذا الداخل عمقاً أو حضوراً) وإنما هي خارجٌ ex-centric مكانياً وزمانياً على السواء، بينيّ، على الحدود، يقاطع، ويقلب الداخل خارجاً). ففي كلِّ ضَرْبٍ من ضروب النقش هذه ثمّة ازدواج وانشطار للأبعاد الزمانية والمكانية في فعل التدليل ذاته. وما يبزغ في هذا الشكل المتوتر والمتجاذب من أشكال الكلام - "الثقافي إلى حدٍّ بعيدٍ والهمجي إلى حدٍّ بعيدٍ في الوقت ذاته"- هو سؤالٌ عن ذات الخطاب وفاعلية الحرف: أيمكن أن يكون ثمّة ذات اجتماعية لـ "اللاجملة"؟ أيمكن أن نتصوّر فاعليةً تاريخية في اللحظة المتفارقة، اللامتعينة التي هي لحظة خارج الجملة؟ هل الأمر كّله مجرّد استيهام نظري يختزل كلّ شكلٍ من أشكال النقد السياسي إلى حلم يقظة؟

إنَّ هذه الضروب من القلق والتوجّس حيال فاعلية ما هو مُعْضِل ومتجاذب لتغدو أكثر حدّةً حين تُطْلَق دعاوى سياسية بشأن ما تتسّم به من فعلٍ استراتيجي. وهذا على وجه الدقّة هو موقع تيري إيغلتون مؤخَّراً، في نقده ما تتّصف به ما بعد البنيوية من تشاؤميةٍ ليبرتارية:

> [هي] ليبرتارية لأنَّ شيئاً من النموذج القديم الخاص بـ التعبير/ الكبت لا يزال يلوح في الحلم بدالّ يعوم بحريةٍ مطلقة، وفي الحلم بإنتاجيةٍ نصيّة لا نهائية، وبوجودٍ ينعم بالتحرر من قيود الحقيقة والمعنى والشأن الاجتماعي. وهي تشاؤمية لأنَّ كلّ ما يعترض سبيل مثل هذا الإبداع - كالقانون، والمعنى، والقوة، والانغلاق - يُعْتَرَف بأنّه جزءٌ لا يتجزأ من هذا الإبداع ذاته، في نوعٍ من الإدراك الشكوكي لتراكب السلطة والرغبة[25].

إنَّ الفاعلية التي ينطوي عليها هذا الخطاب تتجسّد في بنيةٍ من مفاوضة المعنى

ليست انعداماً للزمن عائماً بحرية بل فترة زمنية فاصلة(*) ـ لحظة عارضة أو طارئة ـ في التدليل على الانغلاق. فطنجة، أو "دالول اللا جملة"، تتحول ارتجاعياً، في نهاية مقالة بارت، إلى شكلٍ من الخطاب الذي يسمّيه "الكتابة بصوت مرتفع" هي مثال على سيرورةٍ تتم فيها مفاوضة القصدية استعادياً[26]. فالدالول يجد انغلاقه ارتجاعياً في خطابٍ يتوقّعه مسبقاً في الاستيهام السيميائي: وبذا يكون ثمّة تماس، وتمادٍ، بين طنجة (بوصفها دالولاً) والكتابة بصوت مرتفع (بوصفها تشكيلاً خطابياً)(**)، من حيث أنَّ الكتابة بصوت مرتفع هي نمط النقش الذي تمثّل طنجة دالولاً من دواليله. وإذا لم يكن ثمّة سببية صارمة بين طنجة بوصفها بداية الإسناد والكتابة بصوت مرتفع بوصفها النهاية أو المُنْغَلق، فإنّه ليس ثمّة أيضاً ذلك الدالّ العائم بحرية أو تلك اللانهائية في الإنتاجية النصّية. ثمّة الإمكانية الأعقد المتمثّلة في مفاوضة المعنى والفاعلية عبر الفترة الفاصلة فيما بين الدالول (طنجة) وإطلاقه لضربٍ من الخطاب أو السرد، حيث تكون علاقة النظرية بالممارسة جزءاً مما دعاه رودلف غاشيه بـ"الإسناد المشترك". وبهذا المعنى، فإنَّ الانغلاق يبدأ أو يوضع موضع التنفيذ في لحظة التكرار العارضة أو الطارئة، في "تداخلٍ دون تكافؤ: "fort:da"[27].

زمنيةُ طنجة درسٌ في قراءة فاعلية النصّ الاجتماعي على أنّها متجاذبة ولاحنة (تستعمل الكلمات في غير ما وُضِعَتْ له)(***). وكانت غاياتري سبيفاك قد وصفت "تفاوض" الموقع ما بعد الكولونيالي وصفاً مفيداً "من حيث ما يمارسه على جهاز تقعيد القيم من قَلْب وإزاحة

(*) الفترة الزمنية الفاصلة، Time-lag ، مصطلح أساسي لدى هومي بابا، وسوف يتضح معناه شيئاً فشيئاً. وفي المعجم، فإنَّ time-lag هي فترة من الزمن بين حدثين مرتبطين، كالفترة بين اتخاذ قرار وتنفيذه أو بين خطة ونتائجها.

(**) التشكيل الخطابي: discursive formation ، عند فوكو هو نظام عام من المنطوقات يقوم على جملة من القواعد. وبذا، فهو يتشابه مع الخطاب من حيث أنّ كلاهما يتشكّل من منطوقات، إلا أنّ التشكيل الخطابي لا يتكون من منطوقات فردية، بل من مجموعات نطقية. فالتشكيل الخطابي هو المنظومة النطقية العامة التي تحكم مجموع الإنجازات اللفظية. وهذا يعني أنَّ الخطاب ليس سوى مجموعة من المنطوقات تنتمي إلى تشكيل خطابي.

(***) اللّحن: catachresis: يُقَال لَحَن فلان في كلامه إذا مال عن صحيح المنطق. واللّحن الميل عن جهة الاستقامة. والرجل اللاحن هو الذي يحرف كلامه عن جهته.

وتعطيل" ، مشكِّلاً فضاءً من اللَّحْن: حيث نجد كلمات أو مفاهيم لُوِيَتْ وحُرِفَتْ عن معناها الصحيح، و"استعارةً - مفهوماً دون مرجعٍ وافٍ" مما يُفْسِدُ السياق الذي تنطوي عليه ويحرفه. وتتابع سبيفاك قائلة: "إنَّ ادّعاء الحقّ باللَّحن من فضاءٍ لا يستطيع المرء أن يرفض سكناه [الجملة، الوعظي]، ولكنَّ عليه أن ينتقده [من خارج الجملة] هو إذاً ذلك المأزق التفكيكي الذي يجترحه ما بعد الكولونيالي"[28].

هذا الموقع الديريديّ وثيق الصلة بالمأزق المفاهيمي خارج الجملة. ولقد حاولت أن أقدّم الزمنية الخطابية، أو الفترة الفاصلة الخطابية، التي تلعب دوراً حاسماً في السيرورة التي يتمّ من خلالها تنصيص وتخصيص هذا الالتواء والتحول ـ للمجازات، والإيديولوجيات، والاستعارات المفاهيمية ـ في الفاعلية ما بعد الكولونيالية: حاولت أن أقدّم اللحظة التي تتحول فيها "حانة" التقطيع الغربيّ إلى حدود متماسّة ومتمادية من إعادة التموقع وإعادة النقش: تلك الإيماءة التي تلحن. والقضية الملحّة في أيّة نقلة من هذا النوع هي طبيعة الفاعل التفاوضي الذي يبرز عبر الفترة الفاصلة. فكيف للفاعلية أن تُخَصَّص وتُفَرَّد، خارج خطابات الفردانية؟ كيف للفترة الفاصلة أن تدلّ على التفريد بوصفه موقعاً هو مفعولٌ من المفاعيل المترتّبة على ما هو (بين ذاتيّ): ما هو متاخم للاجتماعي لكنه عارض، وغير متعيّن، في علاقته معه[29].

إنَّ الكتابة بصوت مرتفع، عند بارت، ليست وظيفةً "تعبيرية" من وظائف اللغة بوصفها قَصْداً يعود للمؤلِّف أو تحديداً يمارسه النوع ولا هي معنىً أُضفي عليه الطابع الشخصي[30]. إنها شبيهة بالـ actio الذي كبتته البلاغة القديمة، ويعني "التخريج الجسدي للخطاب". فهي، إذاً، فنُّ قيادة المرء لجسده وتحويله إلى خطاب، على نحوٍ يكون فيه نفاذُ الذات إلى الدالّ بوصفه مُفَرَّداً، وانمحاؤها فيه، مترافقاً بصورة متناقضة مع بقية هذه الذات، مع مشيمتها، ونظيرها. أما صخب هذه الكتابة وضجّتها ـ "جَرْشٌ، بَشْرٌ، وطَحْنٌ" ـ فيكون مسموعاً ومرئياً، عبر تدفّق الشيفرة التواصلية للجملة، والصراع الذي ينطوي عليه إقحام الفاعلية ـ الجرح والقوس، الموت والحياة ـ في خطاب.

وبمصطلحات لاكان، الملائمة هنا، فإنَّ هذا "الصخب" هو الـ"متبقّي" للذات بعد capitonnage ، أو تموقع، الدالّ. و"الصوت" اللاكاني الذي يتفوّه بخارج الجملة هو ذاته صوتُ الفاعليةِ الاستنطاقية والحسابية: " che vuoi ؟ أنْتَ تقول لي ذلك،

ولكن ما الذي تريده، ما الذي ترمي إليه؟" [31]. فما يتكّلم في مكان هذا السؤال هو، كما يقول لاكان، "محلٌ ثالثٌ ليس كلامي ولا محُاوري"[32].

تكشف الفترة الزمنية الفاصلة عن هذا الفضاء التفاوضي بين طرح السؤال على الذات وتكرار هذه الذات "حول" ما يَسِمُ المحلّ الثالث من كونه ليس/ولا. وهذا ما يشكّل عودة الفاعل الذاتي، بوصفه الفاعلية الاستنطاقية في الموقع اللاحن. وفضاء الزمنية المتفارق هذا هو محلٌّ التعيين الرمزي للهوية الذي يبني المجال بين الذاتي ـ مجال الآخرية والاجتماعي ـ حيث "نتماهى مع الآخر في اللحظة التي لا يكون فيها قابلاً للمحاكاة، في اللحظة التي يروغ فيها من التشابه"[33]. ووجهة نظري، التي بلورتها في كتاباتي في الخطاب ما بعد الكولونيالي حول مسائل التنكّر، والهجنة، والمدنيّة الماكرة، هي أنَّ هذه اللحظة الحدّية من تعيين الهوية ـ التشابه المرواغ ـ تجعل من الفاعليةِ التابعةِ استراتيجيةً هدّامة تفاوض سلطتها هي ذاتها عبر سيرورة من "القَطْع" المتكرر وإعادة الوصل بين ما هو متباين ومتفاوت ومتمرد. وهي تفرّد "كلّية" سلطتها بإشارتها إلى أنَّ الفاعلية تقتضي ضرباً من التأسيس أو القاعدة، لكنها لا تقتضي إضفاء طابع الكلّية على تلك الأسس؛ تقتضي حركة ومناورة، لكنها لا تقتضي زمنيةً من الاستمرار أو التراكم؛ تقتضي اتجاهاً وانغلاقاً عارضاً، لكنها لا تقتضي أيّ ضَرْب من الغائية والكلّية. (من أجل بلورةٍ لهذه المفاهيم، انظر الفصلين 1و8).

يجري تفريد الفاعل في لحظة انزياح. فهو حدثٌ نابض، وهو الحركة السريعة التي تتم بطرفة عين حين تكشف سيرورة تحديد الذات ـ تثبيتها ـ عن أنّ بجانبها abseits غريبة، فضاءً إضافياً من العرَضيّة. وفي "عودة" الذات هذه، مرتدّةً عبر مسافة المدلول، خارج الجملة، يبرز الفاعل كشكلٍ من أشكال الارتجاع، .Nachträglichkeit فهو ليس فاعلية بذاته (متعالياً، شفافاً) أو في ذاته (موحَّداً، عضوياً، مستقلاً). ولأنَّ لحظة تفريد الذات تكون منشطرةً في الفترة الزمنية الفاصلة من التدليل، فإنَّ هذه اللحظة تبرز كمفعول من مفاعيل ما هو بين ذاتي، شأنها شأن عودة الذات بوصفها فاعلاً. وهذا يعني أنَّ عناصر "الوعي" الاجتماعي الضرورية للفاعلية ـ الفعل المتعمَّد والمُفَرَّد والخصوصية في التحليل ـ يمكن أن يتمّ التفكير بها الآن خارج الأبستمولوجيا التي تلحّ على الذات بوصفها سابقة دوماً على الاجتماعي أو تلحُّ على معرفة الاجتماعي بوصفه حاوياً على "الاختلاف" الخاص أو لاغياً إيّاه في التجانس المتعالي الذي يَسِمُ العام. والحال، أنَّ

التكراري والعارض الذي يَسِمُ هذه العلاقة بين الذاتية لا يمكن بأيّ حالٍ من الأحوال أن يكون ليبرتارياً أو عائماً بحرية، كما يزعم إيغلتون، لأنَّ الفاعل، المُتَشَكِّل في عودة الذات، هو في الموقع الحواريّ، موقع الحساب، والتفاوض، والاستنطاق: che vuoi؟.

فاعلٌ بلا سبب؟

لقد سبق أن وقعنا على شيءٍ من جينالوجيا الفاعلية ما بعد الكولونيالية هذه في معرض تناولي لما هو متجاذب ومتعدد القيم أو المعاني في الاستعارة اللغوية الشغّالة في "التفكير القائم على مجاز الجزئية" لدى ويست فيما يتعلّق بالهجنة الثقافية الأميركية السوداء وكذلك في تصوّر هال لـ "سياسةٍ مثل لغة". ولقد تجلّت مكنونات هذا الخطّ من التفكير على نحوٍ مثمر في أعمال سبيلرز، ومكدويل، وبيكر، وغيتس، وغيلروي، حيث يلحّون جميعاً على أهمية التغاير الخلاّق في "حاضر" النطق ممّا يحرر خطاب التحرر والانعتاق من انغلاقاته الثنائية. غير أني أريد أن أُعطي للعرضيّة دوراً آخر أو فرصة أخرى ـ عبر الاستيهام البارتي ـ بالجمع بين السطر الأخير من نصّ بارت، خاتمته، ولحظةٍ أبكر يتحدّث بارت فيها حديثاً موحياً عن الانغلاق بوصفه فاعلية. وها نحن، من جديد، إزاء تداخلٍ بلا تكافؤ. ذلك أنَّ فكرة وجد شكلٍ من الانغلاق اللاغائي واللاديالكتيكي لطالما اعتُبِرَتْ على أنها القضية الأشدّ إشكالاً بالنسبة للفاعل ما بعد الحديث الذي لا سبب له:

> تُفْلِحُ [الكتابة بصوت مرتفع] في إبعاد المدلول بعيداً جداً وفي إلقاء الجسد الغفل للممثّل في أذني.... وجسد المتعة هذا هو أيضاً **ذاتي التاريخية**؛ ذلك لأنَّ ختام سيرورة بالغة التعقيد من العناصر السِّيَرية، والتاريخية، والسوسيولوجية، والعصابية... هو المكان الذي أسيطر فيه على التفاعل المتناقض بين اللذّة [الثقافية] والمتعة [اللاثقافية] بحيث أكتب نفسي كذات هي خارج مكانها في الوقت الحاضر(34). [التشديد لي]

يتمُّ الإفصاح عن عرضيّة الذات بوصفها فاعلاً من خلال بُعْدٍ مزدوج، وفعلٍ

دراماتيكي. فالمدلول مُبْعَدٌ؛ والفترة الزمنية الفاصلة التي تنجم عن ذلك تكشف عن فضاءٍ بين المفردات والقواعد، بين النطق والمنطوق، فيما بين إرساء الدوال. ومن ثمَّ، فجأةً، يتحول هذا البعد المكاني البينيّ، هذا التباعد أو المسافة، إلى زمنيّة "الإلقاء" التي تجعل (تعيد) الذات على نحوٍ متكررٍ لحظةَ ختامٍ وسيطرة: ذات محددة تاريخياً وسياقياً. فكيف لنا أن نفكر بالسيطرة والختام في سياقٍ من العرضيّة؟

إننا بحاجة، وهذا ليس مدهشاً، لأنْ نستحضر كلا معنيي **العرضيّة**(*) وأنْ نكرر من ثمَّ اختلاف الواحد في الآخر. ولنتذكّر هنا ما أشرتُ إليه من أنَّ قَطْعَ التقطيع الغربي ـ داخل/خارج، مكان/زمان ـ يتطلب من المرء أن يفكّر، خارج الجملة، على نحوٍ ثقافي إلى حدٍّ بعيد وهمجي إلى حدٍّ بعيد في الوقت ذاته. فالعارض هو تجاور، كناية، مَسٌّ للحدود المكانية في مواضع متغيّرةٍ في كلّ مرّة، وهو، في الوقت ذاته، زمنيةُ اللا متعيّن وغير المحسوم. إنّه التوتر الحركي الذي يجمع ضمن الخطاب هذا التحديد المزدوج، معاً وعلى نحو منفصل. فهما يمثّلان تكرار الواحد في الآخر أو بوصفه الآخر، في بنيةٍ من "التداخل الذي لا يُسْبَر غوره" (وهذه عبارة لديريدا) تمكّننا من أنّ نتصور للفاعل انغلاقاً وسيطرةً استراتيجيين. فمن غير الممكن أن يدفعنا تمثيل التناقض أو التناحر الاجتماعي في خطاب العرضيّة المزدوج هذا ـ حيث يُعَاد تكرار بُعْد التجاور المكاني في زمنية اللا متعيّن ـ إلى أن نصرف النظر عنه بوصفه ضَرْباً من الممارسة الملغزة يمارسه غير المحسوم أو المُعْضِل.

تتجلى الأهمية التي تحظى به إشكالية العرضيّة بالنسبة للخطاب التاريخي في محاولة راناجيت جحا تمثيل الخصوصية التي يتميّز بها الوعي المتمرد[35]. فسجال جحا يكشف الحاجة إلى مثل هذا المعنى المزدوج والمتفارق للعَرَضِيّ، على الرغم من أنَّ قراءته الخاصة لهذا المفهوم، بحسب ثنائية "الكونيّ ـ العرضيّ"، هي قراءة هيغلية في

(*) العرضيّة، contingency ، تشير، من جهة أولى، إلى التلامس والتماس، وتشير، من جهة ثانية، إلى المصادفة والحادثة غير المتوقعة. وكما سيشير هو مي بابا بعد قليل فإن هذين المعنيين اللذين يدعو إلى تكرار اختلاف واحدهما في الآخر هما المقصودان: العارض بوصفه تجاوراً، وكناية، ومسّاً للحدود المكانية في مواضع متغيّرة كل مرّة، والعارض بوصفه زمنية اللامتعيّن، وغير المحسوم.

جوهرها[36]. فالوعي المتمرد منقوش في سرديتين كُبْرَيَين. فهو يُرَى، في التأريخ القومي البرجوازي، على أنه "عفوية محضة تُخْتَبَر قبالة إرادة الدولة مُمَثَّلَةً بالراج". وبذا فإنّ إرادة المتمردين إمّا أن تُنْكَر أو أن تُحتوى في القدرة الفردية لزعمائهم، وهم غالباً من عَلِيّة القوم. أمّا التأريخ الراديكالي فيخفق في توصيف الوعي المتمرد لأنّ سرده القائم على التواصل والاستمرار ينظر إلى "ثورات الفلاحين على أنها سلسلة من الأحداث المصفوفة على طول خطٍّ مباشر من النسب أو الأصل... على أنها ميراث". وإذْ يتمثّل هؤلاء المؤرّخون كلّ لحظات الوعي المتمرد ويستوعبونها في "اللحظةِ الأرفع من لحظات السلسلة ـ في ضَرْبٍ من **الوعي المثالي** في حقيقة الأمر ـ فإنهم لا يكونون مهيّئين للتعامل مع التناقضات التي تتكون منها مادة التاريخ في الحقيقة"[37].

والحال، أنَّ تعامل جحا مع تناقضات التمرد على أنها ضَرْب من الوعي هو تعامل يشير بقوة إلى الفاعلية بوصفها ذلك النشاط الذي يمارسه العارض أو الطارئ. فما وصفتُه بأنّه عودة الذات حاضرٌ في تعامله مع الوعي المتمرد على أنه مغترب عن ذاته. كما أنَّ إشارتي إلى أنَّ إشكالية العرضيّة تفسح المجال على نحوٍ استراتيجي لـ (إعادة) الإفصاح في لحظةِ عدم التعيين عن ضَرْبٍ من التجاور المكاني ـ تضامن، فعل جماعي ـ هي، لو قرأنا بين السطور، قريبة جداً من المعنى الذي يضفيه جحا على التحالفات الاستراتيجية التي تفعل فعلها في المواقع، والرموز، المتناقضة والهجينة للثورة الفلاحية. فما يُخْفِقُ التأريخ في القبض عليه هو الفاعلية كما تتجلّى عند "تراكب الطائفية والروح النضالية... [خاصةً] التباس مثل هذه الظواهر"؛ والسببية بوصفها "زمن" الإفصاح اللا متعيّن: "تحوّل الصراع الطبقي السريع في ريفنا إلى صراع جماعات وطوائف والعكس بالعكس"؛ وكذلك التجاذب عند لحظة "التفريد" بوصفه ضَرْباً من الشعور بين الذاتي:

> إنَّ المؤرّخ، وقد أعماه وَهْجُ وعيٍ كاملٍ ونقي، لا يرى أيّ شيء... في سلوك المتمردين سوى التضامن ويُخفق في رؤية آخر هذا التضامن، أي الخيانة... وهو يقلّل من قيمة الفرامل التي تضعها [على التمرد بوصفه حركة عامة] كلٌّ من المحلية والإقليمية[38].

وأخيراً، وكما لو أنّ جحا يريد أن يقدّم شعاراً لفكرتي عن الفاعلية في جهاز العرضيّة ـ تصويرها الهجين للمكان والزمان ـ فإنّه يقتبس من كتاب سونل سِنْ عن

النضال الفلاحي في البنغال، وذلك لكي يصف وصفاً جميلاً "التباس مثل هذه الظواهر" بأنّه الدواليل والمواقع الهجينة أثناء حركة التيباغا في ديناجبور:

> كان الفلاحون المسلمون يأتون في بعض الأحيان إلى كيسان صَبْحَا "وقد نقشوا مطرقة ومنجلاً على راية الفيلق المسلم" وكان الملاّت الشباب "يتلون آيات القرآن"في اجتماعات القرية "في إدانة نظام الجوتيداري وما يفرضه من معدلات فائدة مرتفعة"[39].

النصّ الاجتماعي: باختين وأرندت

تصل بنا الشروط العرضيّة التي تميّز الفاعلية إلى القلب من محاولة ميخائيل باختين المهّمة، في الأجناس الكلامية، أن يحدد الذات الناطقة في حالة تعدد الأصوات والحوار[40]. وكما هو الحال مع جحا، فإنَّ قراءتي لباختين ستكون قراءة فيها لحن أو استخدام للكلمات في غير ما وُضِعَتْ له: قراءة بين السطور، لا تأخذ ما يقوله ولا ما أقوله بمعناه الحرفيّ. وإذْ أركّز على الكيفية التي تتشكّل بها سلسلة الاتصال الكلاميّ، فإنني أُعنى بمحاولة باختين تفريد الفاعلية الاجتماعية بوصفها نتيجةً لما هو بين ذاتي. أمّا قالب العرضيّة الذي أشرتُ إلى مادته المتباينة ـ بوصفه اختلافاً مكانياً ومسافة زمنية، كيما نغيرّ المصطلحات قليلاً ـ فيمكّننا من رؤية أنّ باختين يقدّم معرفةً بالتحوّل والتغيير الذي يعتري الخطاب الاجتماعي في الوقت الذي يزيح فيه الذات المُنْشِئَة للخطاب وتقدّمه السببيّ المتواصل:

> يمكن القول إنّ الموضوع قد سبق الإفصاح عنه، ومناقشته، وإضاءته، وتقويمه بطرائق شتىّ.... ليس المتكلّم آدم التوراتي... كما تشير تلك الأفكار التبسيطية عن الاتصال بوصفه أساساً منطقياً – نفسانياً للجملة[41].

يلتقط استخدام باختين لاستعارة سلسلة الاتصال معنى العرضيّة بوصفها تجاوراً، في حين أنَّ مفهوم "الحلقة" لديه يطرح قضية العرضيّة على نحوٍ مباشرٍ بوصفها اللا

متعيّن. وتنجم إزاحة باختين للمؤلِّف بوصفه فاعلاً عن اعترافه بالبنية "المعقدة، متعددة المستويات" التي تميّز الجنس الكلامي الذي يوجد في ذلك التوتر الحركي فيما بين القوتين اللتين تَسِمَان العرضية. فالحدود المكانية لموضوع التلفّظ تكون متجاورة في تمثّل كلام الآخر؛ لكن الإلماع إلى تلفّظ الآخر يُنْتِجُ دورةً حوارية، لحظةً من عدم التعيين في فعل "التوجّه" (مفهوم باختين) مما يولِّد ضمن سلسلة التشارك والتبادل الكلامي "استجابات لا يتوسطها أيّ شيء وترجيعاتٍ حوارية"[42].

ومع أنَّ باختين يعترف بهذه الحركة المزدوجة في سلسلة التلفّظ، إلا أنّه ينكر بمعنىً ما أن تكون فعّالة عند نطق الفاعلية الخطابية. فهو يزيح هذه المشكلة المفاهيمية المتعلقة بأدائية الفعل الكلامي ـ جهاته النطقية من حيث الزمان والمكان ـ محولاً إيّاها إلى اعتراف تجريبي بـ "مجال النشاط البشري والحياة اليومية التي يرتبط بها تلفّظ معين"[43]. والمشكلة هنا ليست ما إذا كان السياق الاجتماعي يضفي أولاً يضفي طابعاً محلياً على التلفّظ، بل هي ببساطة أنَّ سيرورة التخصيص والتفريد لا تزال بحاجةٍ إلى الإحكام والبلورة في نظرية باختين، على اعتبار أنَّ هذه السيرورة هي الجهة التي يتبيّن من خلالها الجنس الكلامي ما هو خاص بوصفه حدّاً دالاً، أوحدّاً خطابياً.

وثمة لحظات يقترب فيها باختين على نحوٍ مخاتلٍ بعض الشيء من ذلك الازدواج المتوتر الذي سبق أن وصفته. فحين يتحدث عن "المعاني الحوارية الإضافية" التي تتخلّل فاعلية التلفّظ ـ عن "كثيرٍ من كلمات الآخرين نصف الخفية أو الخفية تماماً والتي تتّسم بدرجات مختلفة من الأجنبية" ـ نجد أنَّ استعاراته تُلْمِعُ إلى تلك الزمنية التكرارية بين الذاتية التي تتحقّق فيها الفاعلية "خارج" المؤلِّف:

> يبدو التلفّظ مُثَلَّماً بأصداء بعيدة لا تكاد تُسْمَع لتغيراتٍ في الذوات المتكلّمة ومعانٍ حوارية إضافية، مما يُضْعِفُ كثيراً حدود التلفّظ التي لا تسمح بالنفاذ إلاّ لتعبير المؤلِّف. وبهذا يُثْبِتُ التلفّظ أنّه ظاهرة بالغة التعقيد ومتعددة المستويات إذا ما نُظِرَ إليه لا بمفرده وبما يخصّ مؤلّفه... وإنّما بوصفه حلقة في سلسلة الاتصال الكلامي وبما يخصّ ما يرتبط به من تلفّظات أخرى[44]....

إنَّ هذا المشهد من الأصداء والحدود المتجاذبة، المؤطّر بآفاق عابرة ومُثَلَّمَة، هو

المشهد الذي يبرز عبره، في الميدان الاجتماعي للخطاب، ذلك الفاعل الذي "ليس آدم" وإنما الذي تكتنفه فترة زمنية فاصلة.

وتجد الفاعلية، بوصفها عودة الذات، بوصفها "ليس آدم"، تاريخاً سياسياً مباشراً في تصوير حنّة أرندت لاضطراب سرد السببية الاجتماعية. وتبعاً لأرندت، فإنَّ الالتباس أو انعدام اليقين سيئ الصيت الذي نجده في جميع القضايا السياسية ينجم عن واقعة أنَّ الكشف عن الـ مَنْ ـ أي عن الفاعل المتفرّد ـ متجاورٌ مع الـ ماذا المتعلقة بالمجال بين الذاتي. وهذه العلاقة بين مَنْ و ماذا هي أمر لا يمكن تخطّيه أو تجاوزه بل ينبغي قبوله كشكل من أشكال الازدواج وعدم التعيين. ذلك أنَّ مَنْ الفاعلية لا تبدي أية فورية في المحاكاة أو كفاية في التمثيل. ولا يمكن سوى التدليل عليها خارج الجملة في تلك الزمنية المتقطعة، المتجاذبة التي تقطن عدم الثقة وسوء الصيت مما تتميّز به النبوءات القديمة التي "لا تكشف ولا تُخْفي بالكلمات بل تعطي دواليل واضحة"[45]. والحال، أنّ سوء صيت الدواليل وعدم جدارتها بالثقة تُدْخِل ضَرْباً من الارتباك في النص الاجتماعي:

> يكمن الارتباك في أنَّ أقصى مستطاعنا، في أية سلسلةٍ من الأحداث التي تشكّل معاً قصةً ذات معنى فريد، هو أن نعزل الفاعل الذي يطلق حركة السيرورة بأكملها؛ فعلى الرغم من أنَّ هذا الفاعل غالباً ما يظلّ "الذات"، "بطل" القصة، إلا أننا لا نستطيع أبداً أن نشير إليه بصورةٍ لا لَبْسَ فيها على أنه مؤلِّف تلك الثمرة التي يطلع بها[46].

هذه هي بنية الفضاء بين الذاتي، بين الفاعلين، والذي تدعوه أرندت بالـ "inter-est"(*) الإنساني. فهو هذا المجال العام من اللغة والفعل الذي ينبغي أن يغدو مسرحاً لتجلي القدرات الإنسانية وشاشةً لها في الوقت ذاته. فالحدث واحتماله منفصلان، كما في طنجة، والفترة الزمنية السردية الفاصلة تجعل الـ مَنْ والـ ماذا عارضين، وتشطرهما، بحيث يظل الفاعل هو الذات، في حالةٍ من التعليق، خارج الجملة. وبذا يغدو الفاعل

(*) تجمع inter-est كلاً من (inter) بين و (est) فعل الكون باللاتينية). وبذا يكون المعنى هو الكينونة البينية أو الوجود البينيّ أو الوجود معاً، أو المعيّة علماً أن interest ، بدون فاصلة بين الكلمتين، تشير إلى المصلحة، والاهتمام، والأهمية، والتشارك.

الذي "يسبّب" السرد جزءاً من الـ interest ، وذلك لأننا لا نستطيع أن نشير بلا لَبْسٍ إلى ذلك الفاعل عند الثمرة التي يطلع بها. فالعرضية هي التي تشكّل التفريد ـ في عودة الذات بوصفها فاعلاً ـ ذلك التفريد الذي يحمي interest المجال بين الذاتي.

تضفي عرضيّةُ الانغلاق طابعاً اجتماعياً على الفاعل بوصفه "مفعولاً" جمعيّاً من خلال إبعاد المؤلِّف ووضعه على مسافة. فبين السبب وقَضْدِيّته يسقط الظلّ. فهل يمكن لنا إذاً، وبأيّ حالٍ من الأحوال، أن نطرح دون لَبْس أنَّ لقصةٍ ما معنى فريداً؟ ما النهاية التي تنزع إليها سلسلة الأحداث إذا ما كان مؤلِّف الثمرة أو النتيجة ليس مؤلِّف السبب على نحوٍ لا لَبْس فيه؟ ألا يشير هذا إلى أنَّ الفاعلية تنشأ في عودة الذات، من قطع سلسلة الأحداث كنوعٍ من الاستنطاق وإعادة نقش الما قبل والما بعد؟ وحيث يتماسّ الاثنان، أليس ثمّة ذلك التوتر الحركي بين العارض بوصفه المجاور واللامتعيّن؟ أليس هذا هو المكان الذي تتكلم منه الفاعلية وتفعل: che vuoi ؟

ما يثير هذه الأسئلة هو الإيحاءات الألمعية التي توحيها أرندت، حيث تؤدي كتابتها على نحوٍ ظاهر ودالّ تلك الارتباكات التي تثيرها وتلفت الانتباه إليها. فإذْ تقرّب بين المعنى الفريد والفاعل المسبِّب، نسمعها تقول إنَّ "الفاعل اللا مرئي" هو "ابتداع ينشأ من ارتباكٍ ذهني" لا يتوافق مع أية تجربة واقعية[47]. وتبعاً لأرندت، فإنَّ هذا الإبعاد للمدلول، هذا الوهم أو الصورة الزائفة ـ في مكان المؤلِّف ـ هو ما يشير بوضوحٍ شديد إلى طبيعة التاريخ السياسية. بل إنَّ دالول السياسي لا يكمن في "طابع القصة ذاتها وإنما فقط [في] النمط الذي تبرز به إلى الوجود"[48]. ولذا فإنَّ مجال التمثيل وسيرورة التدليل هما ما يشكّل فضاء السياسي. والسؤال الذي يطرح نفسه عندئذٍ هو ما الزمنيّ في نمط وجود السياسي؟ وهنا تلجأ أرندت إلى شكلٍ من التكرار كيما تحلّ التجاذب في سجالها. فهي تقول إنَّ "تشيؤ" الفاعل لا يمكن أن يحدث إلا "عبر نوع من التكرار، ومحاكاة المحاكاة، مما يسود، بحسب أرسطو، في جميع الفنون لكنه يلائم الدراما في حقيقة الأمر"[49].

غير أنَّ هذا الضَّرْب من تكرار الفاعل، مُشَيَّئاً في الرؤية الليبرالية للوجود معاً أو المَعِيَّة، يختلف تماماً عن المعنى الذي أضفيته على الفاعلية العرضيّة لعصرنا ما بعد الكولونيالي. والحال، أنَّ من اليسير أن نجد أسباب هذا الاختلاف. فاقتناع أرندت بما

تنطوي عليه المحاكاة الأرسطية من خصائص كاشفة يقوم على تصوّر للجماعة، أو المجال العام، هو تصوّر إجماعيّ إلى حدٍّ بعيد: "حيث يكون البشر مع بعضهم بعضاً وليس من أجل أو ضدّ بعضهم بعضاً، تلك هي المعيّة الإنسانية الحقّة"[50]. فإذا ما كان البشر من أجل أو ضدّ بعضهم بعضاً على نحوٍ حماسيّ ومحموم، ضاعت المعيّة الإنسانية بنكرانهم امتلاء الزمن المحاكاتي الأرسطي. كما أنَّ الشكل الذي تطرحه أرندت للمحاكاة الاجتماعية لا يعْنى بالهامشية الاجتماعية التي هي نتاج للدولة الليبرالية، تلك الهامشية التي تستطيع، إذا ما أفْصَحَتْ، أن تكشف من منظور الأقليات أو المهمَّشين محدوديات الفهم الشائع (والـ inter -est) الذي تفرضه تلك الدولة على المجتمع. أمّا العنف الاجتماعي، بحسب أرندت، فهو إنكارٌ لانفتاح الفاعلية، والموضع الذي "يغدو عنده الكلام "مجرد كلام"، مجرد وسيلة أخرى نحو الغاية"[51].

أمّا أنا فعنايتي هي بضروبٍ أخرى من الإفصاح عن المعيّة الإنسانية، على النحو الذي ترتبط فيه هذه الضروب من الإفصاح بالاختلاف والتمييز الثقافيين. وعلى سبيل المثال، فإنَّ معيّةً إنسانية قد تمثّل قوى سلطة مهيمنة؛ كما أنَّ تضامناً قائماً على المعاناة والوجود في موقع الضحية يمكن أن يغدو موجَّهاً ضد الظلم على نحوٍ عنيد، وعنيف في بعض الأحيان؛ كما يمكن أن تحاول فاعلية تابعة أن تستنطق، وتعيد الإفصاح عن "inter -est" المجتمع الذي يهمّش مصالحها. فخطابات الخروج الثقافي والتناحر الاجتماعي هذه لا يمكن أن تجد فاعليها في محاكاة أرندت الأرسطية. وفي السيرورة التي وصفتُها بأنّها عودة الذات، ثمّة فاعلية تسعى وراء إعادة النظر وإعادة النقش: محاولة لإعادة مفاوضة المحلّ الثالث، ذلك المجال بين الذاتي. كما أنَّ تكرار التكراري، ونشاط الفترة الفاصلة، ليس اعتباطياً بقدر ما هو قاطع ومُعْتَرِض، وبقدر ما هو انغلاق لا يكون بمثابة الختام بل بمثابة الاستنطاق الحدّي خارج الجملة.

ولقد وصف لاكان في مقالته "أين الكلام؟ أين اللغة؟" لحظة التفاوض هذه من ضمن "استعارية" اللغة وهو يشير بإيجاز إلى تنظيم الرموز في ميدان الخطاب الاجتماعي:

> إنّه العنصر الزمني... أو القطع الزمني... تدخّلُ ضَرْبٍ من التقطيع الشِّعري يتيح تدخّلَ شيءٍ يمكن أن يضطلع بمعنىً لذاتٍ ما.... ثمّة في

> حقيقة الأمر واقعٌ من الدواليل يشتمل على عالم حقيقيٍ خالٍ من الذاتية تماماً، وثمّة من جهة أخرى تطورٌ تاريخي للذاتية مُوَجَّهٌ بوضوح نحو إعادة اكتشاف الحقيقة الكامنة في نظام الرموز[52].

تجري سيرورة إعادة النقش والتفاوض ـ إقحامُ أو تدخّل شيءٍ يضطلع بمعنىً جديد ـ في القطع الزمني فيما بين الدالول، الخالي من الذاتية، في المجال بين الذاتي. ومن خلال هذه الفترة الفاصلة ـ هذا القطع الزمني في التمثيل ـ تبرز سيرورة الفاعلية بوصفها تطوراً تاريخياً والفاعلية السردية لخطاب تاريخي على السواء. وما يظهر بجلاء في جينالوجيا الذات عند لاكان هو أنَّ قصديّة الفاعل، التي تبدو "موجَّهه بوضوح" نحو حقيقة نظام الرموز في المخيال الاجتماعي، هي أيضاً نتيجة ومفعول من مفاعيل إعادة اكتشاف عالم الحقيقة الذي يُنْكِر الذاتية (لأنّه بين ذاتيّ) على مستوى الدالول. والتوتر العارض الذي ينتج عن ذلك هو المكان الذي يتداخل فيه الدالول والرمز ويتم الإفصاح عنهما على نحوٍ غير متعيّن من خلال "القطع الزمني". وحيث يكون الدالول خالياً من الذات ـ حيث يكون حالةً بين ذاتية ـ فإنَّ يعود بوصفه ذاتية موجَّهة نحو إعادة اكتشاف الحقيقة، وعندها تغدو عملية (إعادة) ترتيب الرموز ممكنةً في مجال الاجتماعي. فحين يقطع الدالول الجريان المتزامن للرمز، فإنّه يمتلك القدرة أيضاً على بلورة فاعليات وإفصاحات جديدة وهجينة، عبر الفترة الفاصلة. وهذه هي لحظة المراجعات وإعادات النظر.

مراجعات

لا ينبغي لمفهوم إعادة النقش والتفاوض الذي أحاول أن أبلوره أن يُخْلَط مع قوى "إعادة التوصيف" التي غدت دمغةً تميّز الساحر الليبرالي أو البراغماتي الجديد. علماً بأنني لن أقوم هنا بانتقاد هذا الموقف النافذ المناهض للأسس والأصول(*) إلاّ لكي

(*) مناهضة الأسس، non-foundationalism ، اتجاه في نظرية المعرفة يرى أنه ليس هناك "أسساً" معرفية أولية واضحة بذاتها تبنى عليها المعارف الصحيحة. وهو بذلك يعارض تيار الأسسية foundationalism بتياريه الرئيسين. الأول العقلاني الذي يرى "الأسس" في المبادئ العقلية الأولية البيّنة بذاتها والبدهية، والثاني التجريبي الذي يرى "الأسس" في معطيات الخبرة الحسية القابلة للملاحظة المباشرة.

أشير إلى الاختلافات الواضحة في المقاربة بيني وبينه. وعلى هذا الأساس، فإنَّ تصور رورتي لتمثيل الاختلاف في الخطاب الاجتماعي هو تصوّر يقوم على التداخل الإجماعي بين "مفرداتٍ نهائية" والتوافق الإجماعي عليها بحيث تفسح في المجال أمام تماهٍ إبداعي واسع الخيال مع الآخر ما دامت كلمات معينة ـ مثل "اللطافة، والحشمة، والكرامة" ـ هي موضع تمسّك مشترك[53]. غير أنَّ الساخر الليبرالي، وكما يقول رورتي نفسه، لا يستطيع أبداً أن يبلور استراتيجيةً ذات قوة. والحال، أنَّ بمقدورنا أن نرى، في هامشٍ من كتابه، كما يليق بمناهضٍ للأسس، مدى ابتعاد آراء رورتي عن أن تمنح قوةً للآخر غير الغربي، ومدى انغماسها في ضَرْبٍ من المركزية الإثنية الغربية.

يقول رورتي إنَّ

> المجتمع الليبرالي يشتمل أصلاً على المؤسسات التي تعمل على تحسينه والارتقاء به [وإنَّ] الفكر الاجتماعي والسياسي الغربي ربما يكون قد قام بآخر ثورة مفاهيمية يحتاجها متمثّلة في إشارة ج. س. مِلْ إلى أنَّ الحكومات يجب أن تبلغ الكمال في موازنتها بين أن تترك حيوات الشعب الخاصة وشأنها وبين أن تحول دون المعاناة والألم[54].

غير أنَّ هذا القول تلحق به حاشية يفقد فيها الساخرون الليبراليون فجأةً قدرتهم على إعادة التوصيف:

> لا يعني هذا أنَّ العالم قد قام بآخر ثورة سياسية يحتاجها. فمن الصعب أن نتخيّل تضاؤل القسوة في بلدان مثل جنوب إفريقيا، والباراغواي، والبانيا دون ثورة عنيفة.... غير أنَّ الشجاعة الفجّة (كشجاعة قادة COSATU أو موقّعي وثيقة الـ 77) هي الفضيلة المهمّة، لا ذلك الضرب من الفطنة التأملية التي تقدّم إسهاماتها في مجال النظرية الاجتماعية[55].

هذا هو الموضع الذي يتوقف عنده حديث رورتي، غير أنَّ علينا أن ندفع الحوار صوب الاعتراف بالنظرية الاجتماعية والثقافية ما بعد الكولونيالية التي تكشف حدود الليبرالية من المنظور ما بعد الكولونيالي: "الثقافة البرجوازية تصطدم بحدودها التاريخية

في الكولونيالية"، كما يقول جحا واعظاً[56]، أمّا فينا داس فتعيد نقش تفكير جحا في لغة الاستعارة والجسد العاطفية: "لا يمكن لتمردات التابع أن تقدّم سوى ليلة من الحبّ.... غير أنَّ المؤرّخ بالتقاطه هذه العصيان ربما أعطانا وسيلةً لبناء موضوعات مثل هذه القوة على أنّها ذوات[57]".

تطالب داس، في مقالتها الرائعة "التابع بوصفه ضَرْباً من المنظور"، بكتابةٍ لتاريخ التابع تزيح نموذج الفعل الاجتماعي على النحو الذي يتحدّد به من خلال الفعل العقلاني في المقام الأول. وهي تسعى وراء شكلٍ من الخطاب تطور فيه الكتابة العاطفية والتكرارية لغتها الخاصة. فالتاريخ بوصفه كتابةً تبني لحظة العصيان يبرز في "ثفل التدليلات"، ذلك أنَّ "الانغلاق التمثيلي الذي يبدو حين نصادف فكراً في أشكالٍ متشيّئةٍ ينشقّ عندئذٍ وينفتح. فنرى بدلاً من ذلك هذا النظام وهو يخضع للاستنطاق والمساءلة"[58]. وفي سجالٍ يطالب بزمنيةٍ للنطق قريبة جداً من تصوري للفترة الفاصلة التي تعمل عملها عند سيطرة الدالول/ قَطْع التزامن الرمزي، نجد أنَّ داس تُمَوْقِع فاعلية الخرق في انشطار الحاضر الخطابي: ذلك أنَّ ثمّة حاجة إلى بذل اهتمام كبير لِمَوْقَعَةِ فاعلية الخرق في "انشطار أنماط الكلام المتنوعة التي يتمّ إنتاجها في أقوالٍ لها حقيقتها المرجعية في الحاضر المُشَار إليه"[59].

هذا الإلحاح على حاضر التلفّظ المتفارق يمكّن المؤرّخ من الخلاص من تعريف الوعي التابع على أنّه ثنائي، وعلى أنَّ له أبعاداً إيجابية أو سلبية. كما يتيح للإفصاح عن الفاعلية التابعة أن يبرز على أنّه إعادة تموقع وإعادة نقش. ففي سيطرة الدالول، وكما ساجلتُ، ليس ثمّة إلغاء ديالكتيكي ولا الدالّ الفارغ: ثمّة تنازع رموز السلطة المحددة الذي يغيّر ميادين التناحر. هكذا يتمّ تحدّي التزامن القائم في التنظيم الاجتماعي للرموز على أرضه وضمن حدوده، إلا أنَّ أسس الاشتباك تكون قد أزيحت بحركةٍ إضافيةٍ تتخطّى تلك الحدود. وهذه هي الحركة التاريخية للهجنة بوصفها تمويهاً، بوصفها فاعليةُ تنازعٍ وتناحرٍ تعمل عملها في الفترة الزمنية الفاصلة الخاصة بـ الدالول/ الرمز، تلك الفترة التي هي فضاء فيما بين قواعد الاشتباك. والحال، أنَّ هذا الشكل النظري من الفاعلية السياسية الذي حاولت أن أطوّره، هو ما تعمد داس على نحوٍ جميلٍ إلى إكسائه باللحم في سجالٍ تاريخي:

إنَّ طبيعة الصراع الذي تقع طائفة أو قبيلة في إساره هي التي يمكن أن توفّر خصائص اللحظة التاريخية؛ فإن نزعم أننا يمكن أن نعرف مسبقاً ذهنيات الطوائف أو الجماعات يعني أن نتبنّى منظوراً جوهرانياً لا تدعمه الأدلّة التي توفرها جميع مجلدات دراسات التابع ذاتها[60].

ألا تشبه البنية الطارئة التي تَسِمُ الفاعلية ما يدعوه فرانز فانون بمعرفة ممارسة الفعل؟ [61] يساجل فانون أنّ المانوية أو الثنائية البدئية التي أوجدها المستوطن ـ أسود وأبيض، عربي ومسيحي ـ تتعطّل في حاضر الصراع من أجل الاستقلال. حيث تُسْتَبْدَل الاستقطابات بحقائق جزئية، محدودة وقلقة، ليس غير. وكلّ "انحسار محلي يصيب المدّ يشكّل مراجعةً للمسألة السياسية على مستوى جميع الشبكات السياسية". وعلى القادة أن يقفوا بثبات ضد أولئك الذين هم ضمن الحركة ممن ينزعون إلى الاعتقاد بأنَّ "الاهتمام بالفروق الطفيفة أو بظلال المعاني يشكّل خطراً ويدقّ أسافين في كتلة الرأي الشعبي الصلبة"[62]. والحال، أنَّ ما يصفه كلٌّ من داس وفانون ليس سوى إمكانيةِ فاعليةٍ تتشكّل عبر الاستخدام الاستراتيجي للعرضيّة التاريخية.

إنَّ هذا الشكل من الفاعلية الذي حاولت أن أصفه من خلال الكرّ والفرّ بين الدالول والرمز، وشروط العرضيّة الدالّة، وليلة الحب، يعود ليستنطق ديالكتيك الحداثة الأشدّ جرأة والذي تقدّمه النظرية المعاصرة، ممثّلة بفوكو في الفصل المعنون بـ "الإنسان وازدواجاته" من كتابه **الكلمات والأشياء**. ونفوذ فوكو وتأثيره الخصب على الباحثين ما بعد الكولونياليين، من أستراليا إلى الهند، لم يكن بالتأثير غير المشروط أو غير المقيَّد، خاصةً في تنظيره للحداثة. فها هو ميتشل دِينْ يعلّق، في دورية ***Thesis Eleven*** في ملبورن، أنَّ هوية حداثة الغرب تظلّ على نحوٍ هَوَسيّ "ذلك الأفق الأعمّ الذي تبرز في كنفه جميع تحليلات فوكو التاريخية الفعلية"[63]. ولهذا السبب بالذات، يرى بارتا تشاترجي أنَّ لجينالوجيا القوة عند فوكو استخدامات محدودة وضيقة في العالم النامي. ذلك أنَّ تراكب أنظمة القوة الحديثة والقديمة يُنْتِجُ أشكالاً من الضبط والحكم غير متوقَّعة تجعل أبستيمات فوكو غير ملائمة، بل وعتيقة[64].

ولكن هل يمكن لنصّ فوكو، الذي يرتبط بالحداثة الغربية بمثل هذه العلاقة الموهنة، أن يكون خالياً من ذلك الانزياح الإبستيمي ـ عبر التشكيلة (ما بعد)

الكولونيالية - الذي يسهم في تكوين إحساس الغرب بذاته على أنّه تقدمي، ومدنيّ، وحديث؟ هل يُفْضي إنكار الكولونيالية إلى تحويل "دالول" الغرب لدى فوكو إلى عَرَضٍ من أعراض حداثةٍ هوسيّة؟ هل يمكن للّحظة الكولونيالية بأيّ حالٍ من الأحوال ألاّ تكون عرضيّةً - المجاور بوصفه عدم تعيين - بالنسبة لسجال فوكو؟

في الخاتمة الفخمة لكتاب فوكو **الكلمات والأشياء**، حين يواجه القسمُ الذي يتناول التاريخ نظيريه الغربيين - العلمان المضادان، الأنثروبولوجيا والتحليل النفسي - تأخذ عقدة السجال بالانحلال. يحدث ذلك في لحظةٍ إشكاليةٍ يُوْهِنُ فيها تمثيل الاختلاف الثقافي ذلك المعنى الذي يحمله التاريخ إذْ يُعْتَبر "موطن" العلوم الإنسانية الذي يرسّخها ويدجّنها في آنٍ معاً. ذلك أنَّ تناهي التاريخ - لحظة الازدواج الخاصة به - يُسْهِمُ في مشروطية العارض. وبذا ينشأ ازدواجٌ متفاوت ومتباين بين التاريخ بوصفه "موطن" العلوم الإنسانية - فسحتها الثقافية، حدودها الزمنية والجغرافية - ومزاعم التاريخانية وادّعاءها الكونية. وعندها، "تغدو ذاتُ المعرفة تواشجَ أزمنة مختلفة، غريبة عن هذه الذات ومتنافرة فيما بينها"[65]. وفي ذلك الازدواج بين التاريخ وتاريخانية القرن التاسع عشر تُمَكِّنُ الفترة الزمنية الفاصلة الموجودة في الخطاب من عودة الفاعلية التاريخية:

> لأنَّ الزمن يأتيه من مكانٍ ما خارج ذاته فإنّه لا يكوِّن ذاته كذاتٍ للتاريخ إلاّ بتراكب...تاريخ الأشياء، وتاريخ الكلمات.... غير أنَّ هذه العلاقة السلبية البسيطة لا تلبث أن تنعكس.... ذلك أنّه يحقّ له هو أيضاً أن يكون له تطور إيجابي تماماً كما لدى الكائنات والأشياء، تطور ليس أقلّ استقلالاً[66].

والنتيجة أنَّ الذات التاريخية الـ heimlich التي تنشأ في القرن التاسع عشر لا تستطيع أن تكفّ عن تكوين معرفةٍ بذاتها هي معرفة unheimlich ، وذلك من خلال ربطها الإلزامي حدثاً ثقافياً بآخر في سلسلة متكررة إلى مالا نهاية من الأحداث التي تتّسم بأنّها كنائية وغير متعيّنة. فالسرديات الكبرى التي أقامت عليها تاريخانية القرن التاسع عشر مزاعمها الكونية - التطورية، والنفعية، والإنجيلية - كانت أيضاً، في زمان/مكان نصّي وإقليميّ آخر، تكنولوجيات بأيدي الحكام الكولونياليين والإمبرياليين.

و"عقلانية" إيديولوجيات التقدم هذه تأخذ بالامّحاء والزوال على نحوٍ متزايد كلما واجهت عرضيّة الاختلاف الثقافي. ولقد سبق أن قمتُ في غير مكان باستكشاف هذه السيرورة التاريخية التي تلتقطها على أكمل وجه الكلمتان الرائعتان اللتان أطلقهما مبشّر يائس في أوائل القرن التاسع عشر ورأى فيهما إلى هذا السيرورة على أنها الورطة الكولونيالية التي تلقيك فيها "مدنيّة ماكرة" (انظر الفصل 5). فالنتيجة المترتبة على هذه المواجهة، وتناحرات هذه المواجهة وتجاذباتها، لها أثرٌ عظيم على ما يصفه فوكو وصفاً جميلاً بأنّه "نحولُ سَرْدِ" التاريخ في حقبةٍ اشْتُهِرَت كثيراً بتأريخها (واستعمارها) العالم والكلمة[67].

فالتاريخ الآن "يحدث على حدود الذات والموضوع الخارجية"، كما يقول فوكو[68]. ولذا فهو يلجأ إلى الأنثروبولوجيا والتحليل النفسي لكي يسبر اللاوعي الغريب الذي يَسِمُ ازدواج التاريخ. ففي هذين الفرعين يتمّ التعبير عن اللاوعي الثقافي في نحول السرد؛ يتمّ التعبير عن التجاذب، والعرضيّة، والتكرار واللّحن أو استخدام الكلمات في غير مواضعها، والتداخل الذي لا قرارة له. وفي القطع الزمني المتوتر الذي يُمَفْصِل الرمز الثقافي بالدالول النفسي، سوف نكشف العَرَض ما بعد الكولولونيالي في خطاب فوكو. فهو إذْ يكتب عن تاريخ الأنثروبولوجيا بوصفها "الخطاب المضاد" للحداثة ـ بوصفها إمكانية علمٍ إنسانيٍ ما بعد حديث ـ يقول:

> ثمة موقع معين في **العقل الغربي** تكوّن عبر تاريخه ويوفّر أساساً للعلاقة التي يمكنه أن يقيمها مع سائر المجتمعات الأخرى، **بما فيها ذلك المجتمع الذي ظهر فيه هذا الموقع تاريخياً**[69]. [التشديد لي]

يُخْفِقُ فوكو في بلورة ذلك "الموقع المعيّن" وتكوّنه التاريخي. غير أنّه بإنكاره له، إنّما يسمّيه عن طريق النفي في السطر التالي مباشرةً، حيث نقرأ: " ومن الواضح أنَّ هذا لا يعني أنَّ الوضعية المستعمِرة لا بدّ منها للإثنولوجيا".

أنطالب بأنَّ فوكو كان عليه أن يعيد الكولونيالية بوصفها اللحظة المفقودة في ديالكتيك الحداثة؟ أنريده أن "يكمل" السجال بتبنّيه سجالنا؟ من المؤكّد أنْ لا. ما أشيرُ إليه هو أنَّ المنظور ما بعد الكولونيالي يعمل على نحوٍ هدّام في نصّ فوكو في تلك اللحظة من العرضيّة التي تسمح بتجاور سجاله ـ فكرة فكرة ـ مع التقدّم. ومن ثمّ،

فجأةً، وعند لحظة انغلاقه، يدخل ضَرْبٌ لافت من ضروب عدم التعيين سلسلةَ الخطاب. فتصبح هذه الأخيرة فضاءً لزمنيةٍ خطابية جديدة، مكاناً آخر للنطق لا يتيح للسجال أن يمتدّ ويتوسّع ويتحول إلى نوعٍ من العمومية التي لا إشكال فيها.

وأريد أن أشير، بروح الختام هذه، إلى انحرافٍ يعتري النسيان الفوكوي ويدفعه صوب النصّ ما بعد الكولونيالي. ففي معرض كلامه على التحليل النفسي، يبدو فوكو قادراً على رؤية كيف تجتمع المعرفة والقوة في "حاضر" النطق بالنقلة أو التحويل: ذلك "العنف الهادئ" - كما يدعوه - في علاقةٍ تُشَكِّلُ الخطاب. غير أنّه إذْ يُنْكِرُ اللحظة الكولونيالية من حيث هي حاضرٌ للنطق في شرط الحداثة الغربية التاريخي والأبستمولوجي، لا يبقى لديه سوى القليل ليقوله عن علاقة النقلة أو التحويل بين الغرب وتاريخه الكولونيالي. وما ينكره فوكو على وجه الدقّة هو النص الكولونيالي بوصفه الأساس للعلاقة التي يمكن للعقل الغربي أن يقيمها حتى مع "المجتمع الذي ظهر فيه تاريخياً"[70].

وإذْ نقرأ من هذا المنظور فإننا نرى أنَّ فوكو، بإلحاحه على مكانيّة "زمن" التاريخ، يُقيم ازدواجاً لـ "الإنسان" يكون متواطئاً على نحوٍ غريب مع تبعثر هذا المفهوم وتفرّقه، ومعادِلاً لمراوغته، فضلاً عن كونه ذاتيّ التكوين بصورة غريبة، على الرغم من لعبهِ لعبةَ "الازدواج والانشطار". وإذْ نقرأ من منظور النقلة والتحويل، حيث يعود العقل الغربي إلى ذاته من الفترة الزمنية الفاصلة التي تَسِمُ العلاقة الكولونيالية، فإننا نرى كيف أنَّ الحداثة وما بعد الحداثة تتشكّلان هما ذاتاهما من منظور الاختلاف الثقافي الذي هو منظور هامشي. وكيف تواجهان ذاتيهما على نحوٍ عرضيّ في الموضع الذي يُكَرَّر فيه الاختلاف الداخلي الذي يميّز مجتمعهما تبعاً لمعطيات اختلاف المجتمع الآخر، تبعاً لمعطيات المغايرة التي تَسِمُ الموقع ما بعد الكولونيالي.

عند هذا الحدّ من الاغتراب الذاتي، تعود الفاعلية ما بعد الكولونيالية، بروح العنف الهادئ، لتستنطق ازدواج صور الحداثة الفصيح عند فوكو. وما تكشف عنه ليس مفهوماً من المفاهيم كان مدفوناً وخبيئاً بل حقيقة تخصّ ذلك العَرَض في تفكير فوكو، أسلوب الخطاب والسرد الذي يشيّئ مفاهيمه. ما تكشف عنه هو السبب الذي يقف وراء رغبة فوكو في التلاعب القلق بطيّات الحداثة الغربية، ناسلاً خيوط تناهيات الكائنات

البشرية، ناقضاً وحابكاً على نحوٍ هَوَسيّ خيوط ذلك "السرد النحيل"، سرد تاريخانية القرن التاسع عشر. ومثل هذا السرد العصبي يُوْضِحُ ويوهن سجال فوكو؛ فهو، مثل خيط التاريخ الرفيع النحيل، يرفض أن يُحْبَك في الهوامش، متدلياً منها على نحوٍ فيه تهديد ومخاطرة. غير أنَّ ما يحول دون انقطاع خيط السرد هذا هو اهتمام فوكو بان يُدْخِل، عند موضع ازدواجه هو نفسه، فكرةَ أنَّ "الإنسان الذي يظهر عند أوائل القرن التاسع عشر هو إنسان منزوع التاريخ"[71].

إنّ سلطة "الإنسان وازدواجاته"، تلك السلطة منزوعة التاريخ، هي ما يُنْتِجُ، في الفترة التاريخية ذاتها، تلك القوى المعيارية والطبيعية التي تخلق مجتمعاً غربياً حديثاً منضبطاً. غير أنَّ القدرة الخفيّة الموظَّفة في هذا الشكل منزوع التاريخ من أشكال الإنسان تُكْتَسَب على حساب أولئك "الآخرين" ـ نساء، محليين، ومستعَمرين، وعمّال بعقود، ومُسْتَعْبَدين ـ ممن كانوا يغدون، في الوقت ذاته، إنّما في فضاءات أخرى، شعوباً بلا تاريخ.

هوامش الفصل (9)

1 - J. Derrida, "My chances / Mes chances», in J.H. Smith and W.Kerrigan (eds) ***Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis, Literature*** (Baltimore; Johns Hopkins University Press, 1984), P. 8.

2 - J. Habermas, ***The philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures,*** F. G. Lawrence (trans.) (Cambredge, Mass.: MIT Press, 1987), P. 348.

3 - F, Jamson, Foreword to R. Retamar, ***Calibn and Other Essays,*** Trans. E. Baker (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), PP. vii - xii.

4 - E. Said, «Third World intellectuals and metropolitan culture», ***Raritan,*** vol. 9, no. 3 (1990), P.49.

5 - F. Jameson, ***The Political Unconscious: Narrative as Socially Symbolic Act*** (Ithaca, Cornell University Press, 1981), P.266.

6 - C. west, «Interview with Cornel West« in A. Ross (ed.) ***Univeral Abandon*** (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988), PP. 280 -1.

7 - S. Hall, ***The Hard Road to Renewal*** (London: Verso, 1988), P.273.

8 - ibid, PP. 9-10.

9 - C. Taylor, ***Philosophy and the Human Sciences*** (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), P. 145.

10 - ibid, P. 151.

11 - H. Spillers, «Changing the letter», in D. E. Mc Dowell and A.Rampersad. (eds) ***Slavery and the Literary Imagination*** (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), P. 29.

12 - D. E . Mc Dowell, «Negtiations between tenses: witnessing slavery after freedom - ***Dessa Rose»,*** in Mc Dowell and Rampersad, Slavery, P. 147.

13 - P. Gilroy, ***There Ain't No Black in the Union Jack*** (London: Hutchinson, 1987), ch. 5.

14 - H. A. Baker, Jr, ***Hybridiyt, the Rape Race, and the Pedagogy of the 1990s*** (New York: Meridian, 1990).

15 - H. L. Gates, Jr, ***Reading Black, Reading Feminist; A Critical Antthology*** (New York: NAL, 1990), P. 8.

16 - R. Gaschè, ***The Tain of the Mirror*** (Cambridge, Mass.. Harvard University Press, 1986) , P.210.

17 - كُتِبَ هذا المقطع جواباً على سؤال ستيفن غرينبلات الذي يدفع إلى التأمل والتفكير العميقين، إنما المطروح في بار في كيمبرج، ماساشوستس، «ما الذي يحدث في اللحظة الجزئية، العابرة

فيما بين سلسلة الدوال؟» غير أن كيمبرج، كما يبدو، ليست على ذلك البعد من طنجة.

18 ـ R. Barthes, ***The Pleaure of the Text,*** R, Miller (trans) (NewYork: Hill 1975), P. 49.

19 ـ ibid, P. 50.

20 ـ ibid, PP. 66-70

21 ـ ibid, P. 57.

22 ـ ibid, P. 49.

23 ـ Derrida, "My chances», P.25.

24 ـ ibid, P. 10.

25 ـ T. Eagleton, ***Ideology: An Introduction*** (London: Verso, 1991), P. 38.

26 ـ J. Forrester, ***The Seductions of Psychoanalysis*** (Cambridg: Cambridge University Press, 1990), PP. 207-10.

27 ـ J . Derrida, ***The Post Card: From Socrates to Freud and Byond,*** A Bass (trans.) (Chicago: University of Chicago Press, 1987), P.321.

28 ـ G.C Spivak, «Postcoloniality and value», in P. Collier and H. Gaya - Ryan (eds), ***Literary Theory Today*** (Cambridge: Polity Press, 1990), pp. 225,227,228. -

29 ـ في مقابلة مع سبيفاك، نجدها تتحدث أيضاً عن «المفعول المتأخر غير القابل للاختزال» الذي ليس ما هو خلف نظام الدواليل أو بعده، مما لا يستطيع نظام الدواليل أن يجاريه بوصفه «الشيء الواقعي». غير أن عليك أن تأخذ في الحسبان أن ما تسجّله من التمثيل الذاتي الثقافي، من أجل التعبئة والتحشيد، أو ما تدونه كملاحظات من جهة أخرى، من أجل التعبئة والتحشيد أيضاً، لابد أن يتعامل أيضاً مع المفعول المتأخر، بحيث تكون المهمة الفعلية للناشط السياسي هي ألا يكف أبداً عن نقض المفعول المتأخر.

Quoted in S. Harasym (ed.), P. 125. ***The Postcolonial Critic*** (New York: Routledge: 1990), P. 125.

ولقد دافعت في الفصل الأول من هذا الكتاب «الالتزام بالنظرية»، عن زمنية من التدخل السياسي قريبة من هذا.

30 ـ Barthes, ***Pleasure of the Text,*** PP.66-70.

إن مفهومي هو بمثابة استكشاف متحيز وإعادة تأسيس لمفهوم بارت. فغالباً ما أقرأ ضد تيار الـ détornement المرتبط بوضعية معينة مما اشتهر به بارت، وهذه ليست بالحالة الاستثنائية كما هو واضح مراراً على مدى الفصل.

31 ـ يمكن للقارئ أنْ يجد شرحاً واضحاً لهذه السيرورة في:

S.zizek, The Sublime Object of Ideology (Lincoln, Nebr: University of Nebraska Press, 1986), PP. 104 - 11.

32 ـ J. Lacan, ***Ecrits,*** A. Sheridan (trans.) (London: Tavistock, 1977), P.173.

33 ـ Zizek, ***Sublime Object,*** P. 109.

34 ـ Barthes, ***Pleasure of the Text,*** PP. 62, 67.

R. Guha, «Dominance without hegemony and its historiography« in Guha (ed.) *Subaltern Studies*, vol. 6 (New Delhi: Oxford University Press, 1989), PP. 210 - 309. - 35

ibid. P. 230. - 36

R. Guha, «The Prose of counter - insurgency», in Guha (ed.) *Subaltern Studies*, vol. 2 (New Dellhi: Oxford University Press, 1983), P. 39. - 37

ibid., P. 40. - 38

ibid., P. 39. - 39

M. M. Bakhtin, *Speech, Genres, and Other Late Essays*, C. Emerson and M. Holquist (eds.), V. W. Mc Gee (trans.) (Austin, Texas: University of Texas Press, 1986), PP. 90 - 5. - 40

ibid., P. 93. - 41

ibid, P. 94. - 42

ibid, 93. - 43

ibid. - 44

H. Arendt, *The Human Condition* (Chicago: Chicago University Press, 1958), P. 185.See also PP. 175 - 95. - 45

ibid, P. 185. - 46

ibid., P. 184. - 47

ibid, P. 186. - 48

ibid, P. 187. - 49

ibid, P. 180. - 50

ibid. - 51

J. Lacan, «Where is speech Where is language?», *The Seminares of Jacques Lacan, 1954-55*, J.- A.Miller (ed.), S.Tamasilli (trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), PP. 274-5. - 52

R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridg: Cambridge University Press, 1989), PP. 92 , 93. - 53

ibid., P. 63. - 54

ibid., P. 63, n. 21. - 55

Guha, «Dominance», P. 277. - 56

ibid. - 57

V. Das, «Subaltern as Perspective», in R. Guha (ed.) *Subaltern Studies*, Vol. 6 (New Delhi: Oxford University Press, 1989), P.313. - 58

ibid, P. 316. - 59

ibid, P. 320. - 60

61 - لقد غيرت فيما يلي ترتيب سجال فانون بغية تقديم خلاصة وافية له.

F. Fanon «Spontanety: its Strength and its weakness», in his *The Wretched of the Earth* (Harmondsworth: Penguin, 1969), PP. 117 - 18. - 62

M. Dean , «Foucault's obsession with Western modernity», ***Thesis Eleven,*** Vo. 114 (1986), P. 49. ـ 63

See G. C. Spivak, ***In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*** (New York: Methuen, 1987), P. 209. ـ 64

M. Foucault, ***The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences,*** A. Sheridan (trans.) (London: Tavistock, 1970), P.369. ـ 65

ibid. ـ 66

ibid, P. 371. ـ 67

ibid, P. 372. ـ 68

ibid, P. 377. ـ 69

ibid. ـ 70

ibid, P. 369. ـ 71

الفصل العاشر

بالخبز وحده

دواليل العنف في أواسط القرن التاسع عشر

> غالباً ما تبدي الأشياء المتزامنة، المتوافقة، اتّساقاً واضحاً فيما تنزع إليه، على نحوٍ يحاكي ما نجده في الخطط أو المشاريع. غير أنّ الأمر كله لا يعدو أن يكون مصادفة. وهذا ما نراه في أتفه أمور الحياة كما نراه في حوادث تترك أبلغ الأثر على مصائر الامبراطوريات. فالبشر الواقعون تحت سطوة مكدّرات ومنغّصاتٍ متوافقة في حدوثها، غالباً ما يصرخون إن في الأمر مؤامرة تستهدفهم، وغالباً ما يرى الباحث التاريخي أن ثمة مؤامرة، في حين أن الأمر لا يتعدى كونه ضرباً من التوافق. إن كارثة رهيبة مثل مذبحة فيلور، لتفعل فعلها كما اليود على كتابات سرّية مكتوبةٍ بماء الرزّ.

السِّرْ جون كاي، تاريخ التمرد الهندي[1]

كيف للفاعلية التاريخية أن تُؤَدّى في نحول السرد؟ كيف لنا أن نؤرّخ ما هو منزوع التاريخ؟ وإذا ما كان الماضي بلداً أجنبياً، كما يقولون، فما الذي يعنيه إذاً أن تقع على ماضٍ هو بلدك وقد أعاد آخرون تصنيفه الإقليمي، بل وإرهابه؟ لقد أشرت في الفصل التاسع إلى أن سيرورة المراجعة التاريخية وإنتاج الفاعلية الثقافية والسياسية يبرزان عبر فترة زمنية خطابية فاصلة، في التوتر العرضي بين نظام الرموز الاجتماعي وتقطيع الدالول تقطيعاً شعرياً "متمرداً"[2]. ومثل هذه الزمنية تجد روح المكان الخاصة بها في

الـ "ليس هناك" التي تحيي توني موريسون ذكراها في قصّها وتستخدمها، على نحو استنطاقي، في التأسيس لحضور عمل أدبي أسود. ذلك أنّ "إعادة التذكر" (مفهوم موريسون عن إعادة خلق الذاكرة الشعبية) تحوّل حاضر النطق بالسرد إلى تذكرة متكررة بما أُقصي، واستُؤْصِلَ، وطُرِدَ، مما يجعله فضاءً unheimlich لتفاوض الهوية والتاريخ. "قد يكون فراغ ما شاغراً دون أن يكون ضرباً من الخواء". وتقول موريسون:

ثمة ضروب من الغياب ذات وطأة ثقيلة إلى حد بعيد [بحيث] تأسرنا بقصديتها ومراميها، مثل حارات رسم حدودها السكّان الذين رحلوا عنها.

أين هو... ظلّ الحضور الذي فرَّ منه النصّ؟ أين يشتد ويقوى، أين ينزاح؟[3]

فالقصدية والمرمى ـ دالولا الفاعلية ـ ينبثقان من "الفترة الزمنية الفاصلة"، من الغياب ذي الوطأة الثقيلة الذي هو أسر، وَقْفٌ للزمن، قطع زمني. وإذ تحدد توني موريسون تاريخ العبودية على هذا النحو، عبر فعل ذاكرة الجماعة، فإنها تنفي تواصل السرد واستمراره وما يمكن للكلمات أن توفره من راحةٍ ناشزة. فما يتلفظ بحضور عالم العبودية في محبوبة هو السريان الخفيّ السريّ لرقم هو الكلمة الأولى ذاتها، هو انزياح إسناد اللغة "المشخَّص": "124 كان مفعماً بالضغينة. مفعماً بحقد الطفلة. والنساء في البيت كنّ يعرفن ذلك وكذا الأطفال"[4].

ففي موئل الموت وما هو شيطاني، يترجّع شكل من أشكال الذاكرة التي تبقى على قيد الحياة في الدالول ـ **124** ـ الذي هو كلمة الحق والصدق مجردة من الذاتية. ومن ثم، فجأة، ومن فضاء الـ **ليس هناك**، تبزغ الفاعلية التاريخية المتذكَّرة(*) "موجَّهة بوضوح نحو إعادة اكتشاف الحقيقة الكامنة في نظام الرموز" (انظر الفصل السابق). **124 كان مفعماً بالضغينة**؛ فعل الإسناد والقصد الذي تحدثه الأرقام هو محاولة موريسونْ لإقامة شكل من التوجُّه يشخّصه نشاطه الخطابي ذاته، "وليس التصاقه بالرغبة

(*) المفردة التي يستخدمها هومي بابا هنا هي .re-membered ومن المعلوم أن remember تعني: يتذكّر، وmember تعني: عضو في جماعة ما. وكأن بابا يريد القول إنّ إعادة التذكّر التي تبزغ منها الفاعلية التاريخية تجعل من هذه الفاعلية الماضية عضواً منتمياً إلى الحاضر.

في شخصية"[5] (ما دعوته تفريداً، وليس فردانيةً). وما يؤدّي إليه خلق الفاعلية التاريخية هذا هو إنتاج الذات انطلاقاً من زمنية العارض والطارئ: "مخطوفاً مثل العبيد من مكان إلى آخر، من أيّ مكان إلى آخر، دون تهيئة ولا حماية... القارئ يُخْطَف، ويُسْحَب، ويُرْمَى إلى بيئةٍ أجنبية تماماً"[6].

إن ما يعتري الدالول ـ **124** ـ من وقفٍ، هو ما يشكّل، بحسب موريسون، "الدقّة الأولى" في تجربة عالم العبيد الجمعية، بين الذاتية. ذلك أنّ حدث **124** الخطابي يتذكر الموت، والحب، والجنس، والعبودية؛ وإفصاحاته المتكررة عن تلك التواريخ من الاختلاف الثقافي تنتج جماعةً - في - حالةٍ من الانقطاع واللاتواصل، مراجعة تاريخية في الشتات. والجماعة التي تتصورها موريسون هي جماعة منقوشة في نحول السرد ذاك، حيث يكون التضامن الاجتماعي مكتوباً عبر أزمات وعوارض البقاء التاريخي على قيد الحياة: المضيّ من "الأول إلى التالي فالتالي"، كما تقول، حيث يكون تجاور الفعل والسرد وارتباطهما في لحظة الـ "ليس هناك" التي تدكّ الإحساس الغربي المتزامن بالزمن والتراث.

وأودّ أن أربط هذا **السريان** الذي يسريه الدالول المستمد من سبعينيات القرن التاسع عشر في عالم **محبوبة**، مع سريان دواليل عنفٍ أخرى في خمسينيات وستينيات القرن ذاته في شمال ووسط الهند. أودّ أن انتقل من تاريخ تحرير العبيد وإلغاء نظام الرقّ المليء بالعذابات إلى التمرد الهندي. علماً أنّ الرابطة التاريخية المتهورة التي أضعها هنا لا تقوم على إحساس بتجاور الأحداث، وإنما على زمنية من التكرار تشكل تلك الدواليل التي تخلق من خلالها الذواتُ المهمّشةُ أو المتمردة فاعليةً جمعية. فأنا مهتم بالاستراتيجية الثقافية والمواجهة السياسية المتشكلة في رموز غامضة وملغزة، وفي التكرار الهوسي للشائعة، والذعر بوصفه شعوراً منغلقاً، إنّما استراتيجياً تُحْدِثُه الثورة السياسية. وبمزيد من التحديد، فإنني أريد أن أفكك نحول السرد الذي يحكي، في خضم الأسباب الزراعية والسياسية الكبرى التي تقف وراء التمرد الهندي، قصة "الشاباتي" (نوع من الخبز الفطير المفلطح) التي سرعان ما شاعت عبر المناطق الوسطى الريفية التي نشب فيها التمرد، وذلك على أثر إدخال بندقية إنفيلد وخرطوشها "المُشَحَّم" سيء الصيت إلى **المشاة المحليين**. والحال، أنّ راناجيت جحا، في كتابه **الأوجه الأساسية للتمرد الفلاحي**، يستخدم قصة الشاباتي كواحدة من إيضاحاته

الأساسية التي تلقي الضوء على النقل "الرمزي" لفاعلية التمرد والعصيان.

وسواء أخذنا الشاباتي على أنها "أسطورة" تاريخية أو تعاملنا معها بوصفها شائعة، فإنها تمّثل بزوغ شكلٍ من الزمنية الاجتماعية المتكررة وغير المتعيّنة. ذلك أن سريان الشاباتي يشكّل مشكلةً لافتة بالنسبة لفاعلية الخطاب التاريخي. وتمثيل الذعر والشائعة يسْهِمُ في تلك الزمنية المعقدة الخاصة بـ "العَرَضيّة" الاجتماعية التي حاولتُ أن أعكّر بها صَفْو مياه السببية الرائقة. أمّا سلسلة الاتصال في الشائعة، محتواها الدلالي، فتتغيّر أثناء النقل، إلاّ أنَّ الرسائل التي تنقلها تكون "متجاورة" نحوياً، على الرغم من المبالغة، والإفراط وعدم الدقّة. (انظر الفصل السابق).

ما تتّسم به الشائعة من عدم التعيين هو مصدر أهميتها كخطاب اجتماعي. وتكمن قدرتها اللاحمة الجمعية وبين الذاتية في جانبها النطقي. وتؤدي قدرتها الأدائية على السريان إلى الانتشار بالعدوى، أو إلى "دافع لا تكاد تمكن السيطرة عليه يدفع إلى نقلها لشخص آخر"[7]. وفعل الإشاعة المتكرر، **سريانها وعدواها**، يصلانها بالذعر، بوصفه واحداً من مشاعر التمرد. فالشائعة والذعر هما، في لحظات الأزمات الاجتماعية، موقعان مزدوجان من مواقع النطق التي تحبك قصصها حول "الحاضر" المتفارق أو "ليس هناك" الخطاب. وغايتي هنا قريبة من تلك الانتقادات القاسية التي وجهها أشيز ناندي للتاريخانية الغربية في مقالته "نحو يوطوبيا عالمثالثية". فمعاناة مجتمعات "العالم الثالث" تخلق، بحسب ناندي، موقفاً من تاريخ هذه المعاناة يشاطر السيميائية والتحليل النفسي بعضاً من توجّهاتهما.

> ذلك أنّ محرّك التاريخ، بحسب هذين الفرعين المعرفيين، [ليس] ماضياً ثابتاً يتحرك صوب مستقبل لا مردّ له، بل يكمن هذا المحّرك في طرائق التفكير وفي اختيارات الزمن الحاضر... اللانكريات [هي التي] تتيح على هذا المستوى قدراً أعظم من اللعب وقدراً أقلّ من الصلابة الدفاعية[8].

إنّ السريان اللامتعيّن الذي يسريه المعنى بوصفه شائعة أو مؤامرة، بما يحدثه من مشاعر الهلع المنحرفة والممرضة نفسياً، هو ما يشكل المجال بين الذاتي للثورة والمقاومة. والسؤال المطروح هو ما نوع تلك الفاعلية التي شكّلها سريان الشاباتي؟

أحْسَبُ أنّ الزمن أمر مهمّ. ذلك أنّ سريان الشاباتي هو ما يباشِرُ سياسةَ فاعليةٍ تُفَاوَضُ في تناحرات الاختلاف الثقافي الكولونيالي.

دعونا نأخذ وصف السِّرْ جون كاي للظاهرة في المجلد الأول من كتابة الشهير **تاريخ التمرد الهندي**، المكتوب عام 1864، والقائم على بحث مكثَّف في المصادر المعاصرة، بما في ذلك مراسلاتٍ مع أشخاص شاركوا في التمرد. فحتى بعد مئة عام من ذلك التاريخ، ظلَّ حضور كاي محسوساً في التأريخ "الرسمي" للتمرد والذي قام به سِنْ. بل إنّ راناجيت جحا، في عمله الذي يُحْتَذَى حول الشائعة في السياق الفلاحي الشعبي للتمرد، يعتمد على كاي أيّما اعتماد.

> ولقد رسخ، أيضاً، خاصةً في ذهن اللورد كانينغ، إيمان مفادهُ أنّ خوفاً شديداً راح ينتشر في صفوف الشعب، **وأن ثمة خطراً في مثل هذا الشعور يفوق ما في الكراهية الشديدة** .وإذْ فكّر في هذا، فإنّه راح يفكر أيضاً في قصةٍ غريبةٍ أخرى وردت إليه من الشمال الغربي، وعجز عن تفسيرها أشدُّ ذوي الخبرة من حوله. فمن قريةٍ إلى قرية، ومن رسولٍ إلى رسول، سرى رمز غامض على هيئة ذلك الخبز المفلطح الذي يأكله الشعب، مصنوعاً من الطحين والماء، والذي يدعى في لغتهم باسم الشاباتي. وكلُّ ما عُرِفَ عن الأمر هو أنّ رسولاً قد ظهر، وأعطى الفطيرة لزعيم إحدى القرى، وطلب منه أن يرسلها قدُماً إلى القرية التالية وهكذا؛ بحيث انتقلت بهذه الطريقة من مكان إلى آخر؛ وما من أحدٍ رفض، وما من أحدٍ شكّ أو ارتاب، وقلة قليلة هي التي راحت تتساءل بشأن هذه الطاعة العمياء التي تُبْذَل تجاه **ضرورة يُحسّ بها إحساساً دون أن تُفْهَم**. الغالبية نظرت إلى الأمر على أنه إشارة إنذار وتحضير، بغية إعلام الشعب بأن شيئاً خطيراً على وشك الوقوع، وحثّهم على الاستعداد للأزمة. وقد كتب أحد رجالات السلطة الكبار إلى الحاكم العام بما قيل له من أنّ الشاباتي هو رمز قوت الشعب، وأنّ نقله وتداوله قُصِدَ منه التحذير والتأثير على الشعب بالإشارة إلى أنّ وسيلة بقائهم سوف تؤخذ منهم، ولإعلامهم إذاً بأن يجتمعوا معاً يداً واحدة. وثمة آخرون

سخروا من فكرة إشارة الإنذار هذه، ولم يروا في الأمر أكثر من خرافة من الخرافات الشائعة في البلد. وقيل إنّ من المعهود بالنسبة للهندوسي الذي يتفشّى المرض في أسرته أن يبدأ بنقل الشاباتي على هذا النحو لقناعته بأنه يزيل المرض. كما اعتقد آخرون أيضاً أنّ الغرض من تداول [الشاباتي] هو أمر آخر، وأنّ فيها مسحوق عظام، وأنّ الإنجليز قد لجأوا إلى هذه الطريقة الإضافية في تلويث الشعب وتدنيسه غير أنّ هذه الحركة، مهما تكن قصتها الحقيقية، كان لها أثر لا شكّ فيه وهو الإبقاء على إثارة الشعب في النواحي التي عبرها الخبز... البعض رأى في ذلك الكثير من المعنى؛ والبعض الآخر لم ير فيه أيّ معنى. ولم يُلْقِ الزمن أي ضوء على هذا الأمر، والآراء لا تزال مختلفةً. وكل ما يمكن للتاريخ أن يدوّنه بشيء من اليقين هو أن حملة هذه الرسائل الغريبة كانوا يمضون من مكان إلى آخر، وحيثما مضوا كانت تتولد ضروب جديدة من الإثارة، وترتفع ضروب مبهمة من التوقّع [التشديد لي] [9].

إن ما غدا بمثابة الوجبة الطوطمية بالنسبة لمؤرّخي التمرد هو عدم تعيّن المعنى، الذي أطلقه الشاباتي الطارئ أو العارض. فقد أكلوا الطعم المدهون وأشاعوا أسطورة الشاباتي. وبفعلهم هذا، نقلوا عدوى الشائعة والذعر إلى سردياتهم المتسلسلة والحسّاسة التي نُزِع استقرارها في ذلك الفعل ذاته من التكرار. فوصف كاي لما لحق بتأويل الحدث من "عدم الحسم" يُفْصِحُ عن زمنية من زمنيات المعنى ـ "البعض رأى الكثير من المعنى: البعض الآخر لم يَرَ أيّ معنى" ـ هي زمنية يسهل صرف النظر عنها باعتبارها مجرد توصيف أو تقرير. غير أنّ الالتباس أو انعدام اليقين البليغ بين المنظورين، وعرضيّة المعنى التي تسري في التكرار الاضطراري للشاباتي، هي تعبير عن قلق تاريخي أعرض وأوسع. فما يرافق مشكلة التأويل التاريخي هذه هو الذعر الذي لم تطلقه تلك الشعيرة "الريفية" المتمثلة بنقل وتداول الشاباتي وحسب وإنما أطلقه أيضاً نقش هذه الشعيرة بوصفها "الحاضر" الأدائي لنهارات وليالي التمرد، أسطورته اليومية المعتادة، التي هي أيضاً مادة الوصف التاريخي.

تولّد الشائعة بوصفها شكلاً خطابياً ضرباً مُعْدِياً من التجاذب، "تداخلاً لا قرارة

له"، بين الكثير من المعنى ونوع معين من اللامعنى. والشرط السيميائي لكلٍّ من اللايقين والذعر يتولّد حين يبدي رمز قديم ومألوف (الشاباتي) دلالة اجتماعية غير مألوفة بوصفه دالولاً عبر تغيّرٍ في زمنية تمثيله. فالزمن الأدائي لتدليل الشاباتي، سريانه على أنه "مؤامرة" و/ أو "تمرد"،يتحول وينقلب مما هو معتاد وشائع إلى ما هو قديم ورهيب ومخيف. وهذا الضرب من إعادة نقش منظومة تقليدية، عبر إدخال الاضطراب في نقلها لشيفراتها الثقافية أو قطع هذا النقل (حيث تتولد على هذا الأساس "ضروب جديدة من الإثارة، وترتفع ضروب مبهمة من التوقّع)، إنّما يبدي شبهاً لافتاً بتاريخ التمرد المتأزم.

يرمز سرد الشاباتي النحيل، في بلاغته الأدائية القائمة على السريان / الذعر، إلى تلك الشروط السياقية العريضة التي وسمت **تمرد 1857** والتي وصفها إريك ستوكس وصفاً موحياً بأنها "أزمة انزياح"[10]، وذلك في مقالته الجميلة عن السياق الفلاحي لذلك التمرد. فالخوف الهوسي من العدوى الدينية والارتياب الشديد بالحكومة هما عرض من أعراض عسكرٍ يائس متشبّث بتقاليده الخاصة بحماسٍ متجدد في وجه تنظيمات وتعليمات جديدة ترمي إلى ضبط الجيش المحلي وتحديثه، الأمر الذي لم تكن فيه بندقية إنفليد سوى الرمز الأوضح بين رموزه. فاندفاع الحكومة وحماسها المساواتي لتحرير الفرح من التالكدار (ملاّك الأرض) والضمّ الشائن لمملكة أود، من بين إمارات أخرى أصغر، خلق إحساساً بالانخلاع الاجتماعي كانت له آثاره ضمن جيش مؤلَّف أساساً من مرتزقة فلاحين ينتمون إلى الطائفة العليا. والحال، أنّ **سلاح المشاة البنغالي العشرين** الذي أعلن التمرد في ميروت في أيار 1857 كان مؤلَّفاً أساساً من ملاّك صغار للأرض راجبوت وبراهميين. غير أنّ تدفق الطوائف الدنيا والخارجيين وانضمامهم إلى صفوفهم نظراً للسياسات "المساواتية" الراديكالية التي اتبعتها الحكومة ـ كما يصف فيليب ميسن[11] ـ أدى إلى إحساس واسع الانتشار باضطراب واختلاط المكانة والمرجع، حتى إنّ موظَّفاً كتب إلى الـ ***Lahore Chronicle*** محذراً علانية من أنّ "فلاحاً لا يمكن أن يكون صبهَدَاراً لمجرد أن يُدْعَى كذلك، ونبيلاً أو جنتلماناً هندياً لا يمكن أن يكون أقلّ من ذلك لمجرد أننا نعامله كعامل فني"[12].

إنني أفتح، مرّةً أخرى، ذلك الفضاء بين رمز الشاباتي ودالول سريانه كيما أكشف عن ذلك الشعور الذي تثيره الشائعة. فما يتكلم في الوقف الزمني بين الرمز والدالول هو

"الذعر"، الذي يعمل على تسييس السرد؛ ذلك أن فاعلية السياسة محتواة على نحو غامض في عدوى طحين الشاباتي، أو في استيهامات الخصاء الكاشفة أكثر لدى الحاكم العام السابق إيلينبورو بأن "يخصي جميع المتمردين وأن يسمى دلهي بالمدينة الخصيّة"[13]. وإذا ما قرأنا رواية كاي، من فضاءها الذي يتّسم بعدم الحسم، فإننا نجد أنّ الذعر بادٍ في عباراتها، محّدِثاً ذلك التوتر الحركي الذي نجده في عرضيّة الحدث التاريخي ذاته. فسرد كاي يحاول أن يجاور بين الشاباتي وأحداث تاريخية أو ثقافية في سلسلة كنائية: خبز الشعب: حدث خطير: حرمان من وسيلة البقاء (إعادة تنظيم الجيش، استيطان الأرض، إلغاء حقوق وامتيازات التالكدار): إشارة الإنذار: المرور على ذكر المرض (ممارسة الفلاحين لشعيرة **الشالاوا** أو التضحية بحيوان من أجل تخليص الجماعة من الأوبئة): التدنيس الديني (بندقية إنفيلد، الخراطيش المُشَحَّمة). وما يمفصل مواقع الاختلاف الثقافي والتناحر الاجتماعي هذه، بغياب شرعية التأويل، هو خطابُ ذعرٍ يشير إلى أنّ الشعور النفسي والاستيهام الاجتماعي هما شكلان مقتدران من أشكال التعيين السياسي للهوية ومن فاعلية حرب العصابات. ولذا يمكن لكاي أن يقول، مقتبساً من كانينغ، إنّ "ثمة خطراً في مثل هذا الشعور [بـ انتشار الخوف] أكثر مما في الكراهية الشديدة"؛ وإنّ تناقل الشاباتي كان "ضرورة **يُحَسُّ** بها إحساساً دون أن تُفْهَم"؛ وأخيراً، إنّ هذا التناقل قد قُصِدَ منه أن يؤثر **من خلال التحذير** وبذا يجمع الشعب معاً يداً واحدة. فمهما يكن التاريخ الحقيقي للحدث، فإن الغرض السياسي للشائعة، والذعر، والشاباتي الذي يتمّ تناقله هو "الإبقاء على إثارة الشعب".

وينتشر الذعر. وهو لا يكتفي بأن يجمع الشعب المحليّ معاً بل يوثّق العرى بينهم وبين أسيادهم من الناحية الشعورية والوجدانية ـ عبر سيرورة من الإسقاط ـ وإن يكن على نحوٍ تناحري. وما نجده في ترجمة كاي لرواية كانينغ، هو أنّ مقاطع الذعر ليست مكتوبة من وجهة نظر المحليّ ولا من المنظور التأويلي و"الإداري" الرفيع للّورد كانينغ. ففي حين يعزو الخوف والذعر بدرجةٍ كبيرةٍ إلى الذهن المحليّ "غير المتعلّم"، إلى خرافته وسوء فهمه، وإلى سهولة انقياده نفسياً وسياسياً، إلا أن جنس(*) "التجمّع

(*) جنس هنا هي ترجمة لـ genre ، كما لو أنّ بابا يعتبر "التجمع الذكي" جنساً أدبياً.

الذكي" الذي ينتمي إليه الخطاب والذي يكوّن هذا الخطاب هو برهان على حقيقة أنّ الخوف لم يكن مقصوراً على الفلاحين. فما يكشفه عدم التعيين في الحدث هو الذعر في صفوف البيروقراطية، وفي صفوف الجيش، الأمر الذي تمكن قراءته في الآراء القلقة المتضاربة التي يجمع كانينغ بينها. غير أنّ البريطانيين، بإسقاطهم الذعر والقلق على عادةٍ محلية وخصوصية إثنية، إنّما يحاولون استيعاب و"تشييء" قلقهم، واجدين مرجعاً "محلياً" جاهزاً لذلك الحدث غير المحسوم الذي نزل بهم. وهذا ما يُرى بوضوح في الانشطار البليغ الذي يعتري مقطع كاي حيث نجد أن ذوات السرد (énoncé هم المحليون، أمّا ذوات فعل النطق ـ ذوو الخبرة، أحد رجالات السلطة الكبار، الآخرون الذين سخروا، سواهم الذين اعتقدوا ـ فهم سلطات "إنجليزية"، سواء كانوا جزءاً من الإدارة أو جواسيس هنود. والحال، أنّ مستوى النطق هو المستوى الذي ينشر عنده الشاباتي المتواضع كلاً من ذعر المعرفة والقوة. فالانتشار الواسع للخوف أشدّ خطراً من الكراهية والغضب، فهو ملتبس، وينتشر على نحوٍ هائج في كلا الجانبين. ينتشر أبعد من معرفة الثنائيات الإثنية أو الثقافية ويغدو فضاءً جديداً وهجيناً للاختلاف الثقافي في تفاوض علاقات القوة الكولونيالية. هكذا تنفتح، أبعد من الثكنات والبيوت الريفية، منطقة تناحرية وملتبسة من التشابك توفّر، على نحوٍ منحرفٍ، ميدان معركة مشترك يمنح السباهية(*) ميزة. تكتيكية.

ما الدرس الذي يقدّمه انتشار الذعر ـ "زمن" الشاباتي ـ فيما يتعلّق بالفاعلية التاريخية؟

إذا ما قُرِأ الشاباتي من حيث أصوله الثقافية الأونطولوجية فقط ـ في النظام التاريخي للرمز ـ فإنّ النتيجة عندئذٍ هي ثنائية ثقافية تتجنب ما ينطوي عليه الذعر السياسي الذي يحدثه التمرد من عدوى. وهذا ما يتحاشى هجنة المرجعيات التي تخلق إمكانية حرب الأعصاب وإمكانية القيام بأفعال ذات خاصية انتشارية في حرب العصابات (كما تصوَّرها السباهية عموماً). كما أن رؤية الشاباتي على أنه تحوّل "داخليّ" عاديّ من رمز التلوث والدنّس إلى السياسة، هي رؤية تعيد إنتاج ثنائية الفلاح والراج(**)،

(*) السباهية: هم الهنود المجنّدون في الجيش الإنكليزي.

(**) الراج هو الاسم الذي يُطْلَق على الحكم البريطاني للهند.

وتنكر فاعلية السباهية التاريخية المحددة، تلك الفاعلية التي حققت النجاح من خلال "الخدع والمكائد لا من خلال الأسلحة"، كما بيّن ستوكس مرّة بعد مرّة. وإلى هذا، فإن إنكار سياسات الذعر وعدم التعيين يسبغ على الفاعلية الجمعية للفلاحين معنى قصدياً مبسَّطاً. حيث يتموقع المتمردون في ضرب من الثبات الزمني شبه الإقطاعي، ألعوبات ودمى تحركها المؤامرات الدينية. وهاهو ماليسون، الخليفة المملّ لكاي في كتابة **تاريخ التمرد الهندي**، يعيد، بعد خمسٍ وعشرين سنة وفي المجلد الخامس من الكتاب، كتابة الوصف الرائع الذي وصف به كاي كانينغ، فيطلع بأسطورةٍ لافتة عن المؤامرة المحمدية و "يقرّ" الشاباتي دون أن يتعّمد ذلك أو يقصده. فالمسارات المتشابكة الغدّارة التي اتخذها الشاباتي عبر مناطق الشمال الغربي تتبع سبيل مُلْفي الفيروزأبادي، وهو واحد من بين قلّة من المتآمرين المعروفين بالاسم. فهذا الأخير كان، بعد ضمّ أود وإلحاقها، كثير التنقل في الشمال الغربي مثل الشاباتي، "في مهمة كانت بمثابة اللغز بالنسبة للأوروبيين". ومثل الشاباتي، فقد كان لتنقل ملفي تفرعاته وتشعباته "في دلهي، وميراث، وبانتا، وكالكوتا"[14]!

غير أننا إذا ما تتبعنا خطاب الذعر، **التأثير الشعوري** الذي يخلفه الفهم التاريخي، فإننا نقع على "سرعة" زمنية تبديها الأحداث التاريخية وتؤدي إلى فهمٍ للفاعلية المتمردة. فنقل الشاباتي يبدي ضرباً من العلاقة العارضة مع الفترة الزمنية الفاصلة أو القطع الزمني فيما بين الدالول والرمز، والذي هو عنصر مكوِّن في تمثيل المجال بين الذاتي لكلٍّ من المعنى والفعل. والحال، أن الروايات التاريخية المعاصرة تلحّ على زمنية مشابهة في إشارتها إلى أن ما أبداه التمرد من انتشار وتضامن قد حدث بما يكاد أن يكون سرعة "أبدية"؛ بزمنيةٍ لا يمكن تمثيلها إلا على أنها "تكرار" الشاباتي وما أحدثه هذا الأخير من انعدام لليقين أو ذعر.

كان الملازم مارتينو، المفتش الموكّل بالبنادق في مستودع البنادق في أُمبالا، مسؤولاً عن تدريب المشاة المحليين على بندقية إنفليد. ونظراً للرعب الذي أصابه من جرّاء تكرار ظهور نذير الشؤم المتمثّل بالشاباتي بين جنوده، فقد كتب إلى الجنرال بيلتشر يائساً عن حالة الجيش في الخامس من مايو (أيار) 1857، أي قبل خمسة أيام فقط من انفجار التمرد في ميروت. إلاّ أنّ تقديراته كان نصيبها التجاهل إلى حدّ كبير، أمّا مطالبته بمجلس تحقيق لاستقصاء الهياج في صفوف الجنود فقد طويت وصُرِفَ النظر عنها.

والحال، أنّ صوت هذا الملازم هو صوت غامض لكنه تمثيليّ ويمثّل شهادة دقيقة على الصلة بين انتشار الذعر وتمثيل هذا الانتشار على أنه "قَطْعٌ" في الزمن أو صدمة مفاجئة:

> في كل مكان بعيد أو قريب يجد الجيش نفسه تحت سطوة دافعٍ يفضي إلى الجنون فيتطلعون بنوعٍ من التوقّع المتوتر إلى شيء ما، إلى قوةٍ ما خفيّةٍ وغامضة أصابت كلاً منهم **برعشة كهربائية** سرت فيهم جميعاً.... لا أعتقد أنهم يعرفون ما سوف يفعلونه، أو أنّ لديهم أية خطة، عمل سوى مقاومة غزو ديانتهم وعقيدتهم[15]. [التشديد لي].

وفي إعادته حكاية قصة لشاباتي بوصفها مثالاً رئيساً على انتقال التمرد، يقرن راناجيت جحا سرعة الانتقال بـ "ذهان الجماعات الاجتماعية المسيطرة"[16] وقد واجهت فجأةً تمرد أولئك الذين تعتبرهم موالين لها. وهو يستخدم هذه اللحظة، التي يشير فيها إلى كلٍّ من الزمن والشعور النفسي، بوصفها الأساس الذي يمكن القيام منه برصد مهمّ للفاعلية التابعة:

> ما أخفق أعيان المجتمع في التقاطه هو أنّ المبدأ الناظم لا يكمن في أي شيء آخر سوى سيطرتهم. ذلك أنّ إخضاع الجماهير الريفية لمصدر مشترك من الاستغلال والاضطهاد هو الذي يجعلهم يتمردون حتى قبل أن يتعلموا التجمّع في الروابط الفلاحية. وحين كان صراع ما ينشب، فإن هذا **الشرط السلبي** لوجودهم الاجتماعي وليس أيّ وعي ثوري هو ما كان يمكّن الفلاحين من الارتفاع فوق النزعة المحلية[17]. [التشديد لي]

وإذْ يموقع جحا ظهور الفاعلية المتمردة في "الشرط السلبي" للوجود الاجتماعي، فإنه يشير إلى "الذهان الاجتماعي" بوصفه جزءاً من بنية التمرد. وهذا ما يعزز إشارتي إلى أنّ المبدأ الناظم لـ **دالول** الشاباتي يكمن في نقل الخوف والقلق، والإسقاط والذعر في شكلٍ من السريان والتداول بين المستعمِر والمستعمَر. فهل يمكن لفاعلية التمرد الفلاحي أن تتشكّل عبر "الإدماج الجزئي" لاستيهام السيّد ومخاوفه؟ وإذا ما كان ذلك ممكناً، ألا يغدو موقع التمرد، وذاتُ الفاعلية المتمردة، موقعاً للهجنة الثقافية لا شكلاً من الوعي النافي؟

إن الصلة التي أحاول إقامتها بين الزمن السريع للذعر وتبدد المعنى الثنائي الذي يُضْفَى على التناحر السياسي تتصادى مع تبصّر مهمّ قدّمه المحلل النفساني ويلفْرِد بيون، حول المكانة التي يحتلها الذعر لدى جماعة الكرّ والفرّ، التي يشكّل الجيش والحرب مثالين من أمثلتها. فذهان الجماعة يقوم على عكوسية أو تبادلية الذعر والغضب. وهذا التجاذب هو جزء من الجماعة المبنيّة ضمن فترة زمنية فاصلة مشابهة للسيرورة التي وصفتها بأنها "تفريد" الفاعلية (انظر الفصل السابق): "إنّ ميراثه الحصريّ كحيوانٍ من جماعة يولّد شعوراً لدى الفرد بأنه **لا يمكن أبداً أن يلحق** بمسار الأحداث التي يكون على الدوام، وفي أية لحظة محددة، متورطاً فيها"[18]. وهذه البنية المتفارقة ضمن الجماعات وبينها هي التي تحول بيننا وبين تمثيل التقابل أو التضاد في بنيةٍ ثنائية متكافئة. فحين ينشأ الغضب والذعر يكون ما يثيرهما هو حدث يقع على الدوام **خارج** وظائف الجماعة، كما يقول بيون.

والسؤال هو كيف لنا أن نفهم فكرة الوقوع "خارجاً" هذه بالعلاقة مع خطاب الذعر؟ ما أودّ الإشارة إليه هو أننا نفهم هذه "الخارج" لا بوصفها حدوداً مكانية بسيطة بل بوصفها مكوِّناً من مكوِّنات المعنى والفاعلية. كما يمكن لـ "الحدث الخارجي" أيضاً أن يكون الحدّ أو الهامش غير المعترف به لخطاب من الخطابات، والموضع الذي يمسّ فيه هذا الخطاب على نحوٍ عَرَضَيّ خطاب "الآخرين" **على أنه هو ذاته**. وهذا هو المعنى الذي يتخذه "خارجٌ" خطابي تفصح عنه مقاطع الذعر في رواية كاي عن الشاباتي. وهي مقاطع تحتل في سرده فضاءً لا يكون فيه المعنى محسوماً، وتكون "ذات" الخطاب منشطرةً ومزدوجة بين مصدر المعلومات المحلّي و "الناطق" الكولونياليّ. فما يُمثَّل ويُثبَّت، على مستوى المحتوى أو الطرح (énoncé) على أنه ذعر محليّ، يكون، على مستوى الموقع السردي (enunciation) ، ذلك الخوف والاستيهام المنتشر والمنفلت الذي يستشعره المستعمِر.

هكذا تنفتح تجربةٌ عَرَضَيّةٌ وحدّيةٌ **فيما بين** المستعمِر والمستعمَر. وهذه التجربة هي فضاء من عدم الحسم الثقافي والتأويلي الذي يُنْتَجُ في "حاضر" اللحظة الكولونيالية. كما أنَّ مثل هذا "الخارج" واضح أيضاً في إلحاحي على أنَّ معنى الشاباتي بوصفه **سرياناً وتداولاً** لا يبرز إلا في الفترة الزمنية الفاصلة، أو القطع الزمني، **فيما بين** تنظيمه الاجتماعي - الرمزي وتكراره المتكرر كدالول على ما هو غير محسوم، ومخيف. أليس

هذا هو مأزق كاي حين يقول إنّ "كل ما يمكن للتاريخ أن يدوّنه بشيء من اليقين هو أن حملة هذه الرسائل الغربية كانوا يمضون من مكان إلى آخر". غير أن هذه أيضاً هي السيرورة الزمنية لتناقل فاعلية التمرد والتي يختار كاي أن يصمت عنها. وهكذا تكون لحظة الذعر السياسي، إذْ تتحول إلى سرد تاريخي، حركةً تعطّل" التقطيع إلى داخل / خارج. وإذ تفعل ذلك، فإنها تكشف عن السيرورة العارضة من تحوّلِ الداخل إلى الخارج وإنتاج موقع أو دالول آخر هجين. ويدعو لا كان هذا النوع من الداخل/ الخارج / داخل / المكان / خارج المكان لحظة :éxtimité لحظة الـ "ليس هناك" الراضّة (موريسون) أو لحظة اللامتعين أو المجهول (كاي) التي يتشكل حولها الخطاب الرمزي للتاريخ البشري. وبهذا المعنى، فإن هذه اللحظة تكون "تكرار" الإشاعة في تسلسل الحدث التاريخي (1857)، "سرعة" الذعر في موقع سياسات التمرد، أو، في الحقيقة، زمنية التحليل النفسي في كتابة التاريخ.

هكذا يغدو هامش الهجنة، حيث تتماسّ الاختلافات الثقافية "عَرَضَيّاً" وصراعياً، لحظة ذعرٍ تكشف التجربة القائمة على الحدود. فهي ترفض التقابلات الثنائية بين الجماعات العرقية والثقافية، السباهية والأسياد، على أنّها حالاتٍ من الوعي السياسي المتجانس المستقطب. وذهان الذعر السياسي يشكّل حدّ الهجنة الثقافية الذي يُخَاضُ عبره التمرد. أما نظام الرموز الهندية المحليّ، ومرجعها الإثني الأصيل "الداخلي" فيعتريهما الانزياح وانقلاب الداخل خارجاً؛ يغدوان الدواليل المتداولة لذعرٍ "إنجليزي"، والتي ينكرها خطاب التاريخ الإمبريالي الرسمي، وتُمَثَّل في لغة عدم التعيين. هكذا يكون الشاباتي، إذاً، ضرباً من الانزياح في، والدفاع ضد، بندقية إنفيلد؛ فالشاباتي المصنوع من طحين ملوَّث بمسحوق العظام والمُشكَّل على نحو "رقائق البسكويت الإنجليزية" هو دالول متغاير وهجين. ويشير هذا الدالول، بحسب المحامي العام، إلى أنّ المتآمرين يريدون اتهام قساوسة الجيش بأنهم يحاولون أن يفرضوا "طعاماً واحداً وعقيدة واحدة"[19]. ونحن نرى في دواليل الذعر النحيلة المفاجئة هذه كتابة ثقافية معقدة لفاعلية التمرد في عام 1857، وهي كتابة وسّعها إريك ستوكس لتصبح ضرباً من السجال التقليدي العريض:

> **كثير مما يُحْسَبُ مقاومةً بدئيةً يحدث عند هجمة الأزمة المحلية حين يكون الطور الأول من التعاون قد فسد وتعكّر. فالشكل أو الترتيب**

> الداخلي للمجتمع سبق له أن تبدّل بفعل خميرة الحداثة، بحيث غدت الأزمة المحلية أزمة داخلية بقدر ما هي خارجية وراحت تعكس توترات الانخلاع والانزياح[20].

إن ما أحاول استكشافه ضمن الديالكتيك الواسع للسباهية والراج هو زمنية الحدث التاريخي بوصفه حالة داخلية (نفسية، شعورية) وواقعة خارجية (سياسية، مؤسساتية، حكومية). ووجهة نظري أنّ الفاعلية التاريخية لا تكون أقلّ فعالية إذْ تمتطي سريان و تداول الشائعة والذعر، ذلك التداول المتفارق والمنزاح. فهل لحدود الهجنة المتجاذبة أن تحول بيننا وبين تحديد استراتيجية سياسية أو تعيين حدث تاريخي؟

على العكس، إنها لكفيلة بأن ترتقي بفهمنا لأشكالٍ معينة من الكفاح السياسي. ففي النهاية، يتيح كلامي المجنون على ذهان الجماعة والشاباتي الطائر أن نتّخذ قدوة وعبرة تاريخية رصينة. وفي واحدٍ من آخر الفصول التي كتبها ستوكس عن التمرد الهندي قبل وفاته ـ "متمردو السيبوي(*)" ـ نجد أنه يكشف عن إحساس يكاد أن يكون مفرطاً بعَرَضِيّة الزمن والحدث الملتقطة مثل حركة بطيئة معادة للتمرد ذاته. فستوكس يقترب "على نحو متزايد من الإلحاح على أهمية حوادث الفعل العسكري العارضة والطارئة في حدوث الثورة وانتشارها"، كما يقول سي. أ. بايلي في الخاتمة التي وضعها لكتاب ستوكس الفلاح مسلحاً .فهو يقترب من رؤية أهمية "الدراما والأسطورية البشرية التي تنطوي عليها الثورة... تلك الملامح العارضة، التي تكاد أن تكون قائمة على المصادفة، مما تتّسم به الثورة، والتي تساعد أيضاً على حلّ اللغز المتعلّق بتوقيتها بالعلاقة مع ميولٍ واتجاهاتٍ طويلة الأمد في تاريخ شمال الهند"[21]. وهذا الإلحاح الجديد على ما هو عارض ورمزي واضح بصورة خاصة في مقطعٍ جميل يقول فيه ستوكس:

> إنّ جيشاً ليبلى كما تبلى الثياب ويحتاج إلى تجديد متواصل. كما أنّ مظهره الرثّ لا يقتصر على كونه دلالة رمزية وحسب. وفي ساعة اليأس قد يستغني الإنجليز عن البذّة النظامية والبونتيليو المشدود، ولكن ما إن تمرّ الأزمة وتتضاعف أفواجهم، حتى تشتد ممارستهم العسكرية

(*) السيبوي: هم السباهية أنفسهم.

بدل أن ترتخي. وإذا ما كان التخلّي عن الساكو والسترة بالنسبة للسيبوي أمراً معقولاً يسهّل القتال، إلا أنه يعمل أيضاً على طمس الفارق بين الشلّة من الأصحاب والفرقة العسكرية ويحوّلهم من جنود نظاميين إلى متمردين مدنيين[22].

وإذْ ينظر ستوكس من منظور حصيلة التمرد ونتيجته، فإنه محق في التأكيد، كما يفعل مرّةً بعد مرّة، على أنّ هزيمة المتمردين قد نجمت عن "غياب خطة تكتيكية أو عقل مسيطر وغياب تنظيم منضبط يواصل الهجوم حتى النهاية"[23]. وهو مصيب تماماً في فهمه لضوابط الجندي النظامي وتكتيكات المتمرد المدني القائمة على منطق حرب العصابات، إلاّ أنّ تشبّثه بفكرة معينة عن "العقل المسيطر" يحول بينه وبين رؤية الاستراتيجية المزدوجة والمنزاحة التي ينطوي عليها المتمرد المدني والسيبوي بوصفه متمرداً مدنياً. وسوف أحاول بإيجاز، وبما هو معروف من استساغتي الحالات البينية ولحظات الهجنة، أن أصف تلك الحركة التي تجعل الداخل خارجاً حين يكون السيبوي والمتمرد المدني موقعين من مواقع الذات في لحظة الفاعلية التاريخية ذاتها.

من بين السرديات "المحلية" المعاصرة القليلة جداً، والمكتوبة من ساحة المعركة، فإن رواية مونشي موهان لال عن حوارٍ سمعه بين جندي محمّدي في الفرقة الثالثة من سلاح الفرسان والسِّرْ وليم نوت الضابط المسؤول عن السيبوي، هي الرواية الأفضل. فعلى الرغم من كون مونشي موهان لال جاسوساً له مصلحة واضحة في الإيحاء بأنّ ثمة مؤامرة محمدية، إلا أنّ روايته تقدّم أدلة إثبات بالغة القيمة. ومع أنّ تناول المحامي العام لأدلة موهان لال قد اختزل دراما الفعل المتمرد و"عقله المسيطر" إلى خيانة ومؤامرة، فإننا لو عدنا إلى رسالة موهان لال الأصلية المكتوبة في شهر تشرين الثاني (نوفمبر) من عام 1857 لوجدنا قصة مختلفة تماماً.

لقد قرر المتمردون حصار دلهي بعد أن حرّروا أصدقاءهم ورفاقهم من سجن ميروت. والشعار الشهير "Chalo Delhi" - إلى الأمام إلى دلهي - لا يقتصر على كونه يوفّر "وحدة مباشرة ورخوة لرجالٍ هائجين ومرتبكين"[24] كما يقول ستوكس. فرواية المتمردين توضح تماماً أنّهم لم يدعوا إلى اجتماع لتقرير ما ستكون عليه خطوتهم التالية إلا بعد أن اختبروا قوتهم كجماعة مقاتلة، وأحرقوا بصورة رمزية منازل "الأسياد". وقد

قرروا ما قرروه قبالة اقتراح مهاجمة أغرا، لأنهم لا يستطيعون اتخاذ مواقع دفاعية كافية في الطريق إلى هناك. وبعد "تفكير هادئ ورزين حدّدوا دلهي وقرروا أن يقيموا مراكز قيادة"[25] لأسباب عسكرية وسياسية تكتيكية: " إبادة ذلك العدو القليل من المقيمين الإنجليز والمسيحيين... الاستحواذ على مستودع الذخيرة، وشخص **الملك**".

إنّ "شخص" الملك هو ما يشكّل استراتيجية التمرد اللافتة. فتمركز التمرد في دلهي ـ وهو تكتيك كان مصيره الفشل في النهاية ـ كان سبيلاً لتوفير بؤرة وجدانية وعاطفية للتمرد، ولترسيخه في المجال السياسي العام. حيث فكّر الجنود أنّ "اسم الملك سوف يفعل فعل السحر ويحثّ الولايات البعيدة على الانضمام إلى التمرد". وهذا الإثبات العام للقوة هو ضروري لأنّ المحليين كانوا مدركين لمشاكل الاتصال التآمري. "قال السيبوي إنّه قد شَهِدَ طرائق الجنرال نوت البارعة في إخفاء وإرسال رسائله أثناء كورات كابول إلى كلٍّ من السند وكابول، وأفعال مثل أفعالنا سوف لن تفوت انتباههم"[26]، الأمر الذي يعني، بالطبع، أن رسائل الجنرال نوت السرية كانت حديث البازار وعلى كلّ لسان، شأنها الشاباتي التي غدت الوجبة الرئيسة والشغل لشاغل للحكومة.

أمّا جسد الملك فكانت له قسمة أخرى في استراتيجية المتمردين السياسية. فقد اختالوا أن يخرجوا باهادر شاه في موكب ملكي لكي "يعيد الثقة لدى المواطنين". وعندها يغدو الملك بوصفة فرجةً، وهو محاط بـ "الفيالق المنضبطة" و"المقيمين المحترمين"، سواء كانوا من الجاغردار أو التجار، اسماً يمكن أن يفعل فعل السحر. ولقد فعل هذا السحر فعله من خلال استراتيجية سردية متعمدة، هي الشائعة. فحين اتخذ الملك شخصيته العامة، راح المتمردون "يثيرون طموحه" بقصص مبالغٍ فيها عن فرق عسكرية مصطفة تحمل كنوزاً من أماكن مختلفة وعن أنّ جميع الفيالقَ الأوروبية قد تورطت في فارس وأن الحالة المضطربة للسياسة الأوروبية يصعب أن تسمح للسلطات في الهند باستقدام أية تعزيزات. ولقد دفع هذا السرد السحري الملك لأن يتحمل مسؤولية اسمه: "دفع باهادرشاه لأن يصدق أنه وُلِدَ ليستعيد ما ضاع من تيمور العظيمة في الأيام الأخيرة من حياته .**وقد خلع الآن القناع وراح يهتمّ بتشجيع التمرد**"[27].

إنّ السيبوي بوصفه متمرداً مدنياً، بوصفه ,تلك الهيئة الرثّة، يخلق سردياته الهجينة

من عدد من الحكايات النحيلة: من التكتّم السياسي للأسياد؛ من نقش جسد الملك أواخر العصور الوسطى؛ من شعيرة الخلعة المغولية، وهي أعطية من الثياب "يُدْمَجُ"[28] من خلالها الرعايا الموالون بجسد الملك؛ من شائعات السياسة الإنجليزية، و، بالطبع، من غرور وعبث الأماني البشرية والرغبات الخلاصية لدى الجموع. وأريد أن أشدّ مرة أخرى معطف المتمرد البالي وأسحب خيطاً مهلهلاً يأخذ قصتي من هذه اللحظة السياسية العامة إلى سردها النحيل الآخر، ألا وهو الذعر. ومن جسد المغول أريد أن أرجع إلى جسد السباهي، عن طريق الفترة الزمنية الفاصلة؛ من تمرد 1857 والشاباتي إلى تمرد فيلور عام 1806 وقبّعته.

فبعد إعادة تنظيم جيش مَدْراس في عام 1796، أُلغيت كلّ المعدّات المتعلقة بمظهر الجندي. أُلغيت أقراط الأذن والعلامات التي تدلّ على الطائفة، ومُنعَت العمامة وراح السباهي يحلق ذقنه ويرتدي "قبعة مدوَّرة قاسية، مثل قبعة أفراد الطبقة الدنيا والمنبوذين أعلاها مسطّح، مع شريط من الجلد وريشة واقفة"[29]. وغدا الجندي في أعين أبناء بلده "توبي والا"، لابس قبعة، ومرادفاً لكونه "إفرنجياً" أو مسيحياً. وبدأت الشائعات تدور حول تحولٍ وشيك للهندوس والمسلمين إلى المسيحية من خلال عدوى القبعة الجلدية. في تلك الأزمنة القلقة راح المتسولون الجوّالون "ورائحة القذارة المقدّسة تفوح منهم" يحكون قصصاً وحكايات لا تُصَدَّق، ضمن صفوف الجند. وصار من الممكن سماع قلاقل الذعر على نحوٍ واضح، ذلك الذعر الذي سرعان ما أطلق أجنحة الغضب، في البازارات، والقرى، والثكنات. وقبل المذبحة الرهيبة في فيلور في 10 يوليو (تموز) 1806 مباشرة، تلك المذبحة التي تحكي عنها كتب التاريخ، وقع حادث بدا مألوفاً وعادياً لدرجة أنّ المؤرّخين اللاحقين قد نسوه.

حين راح الجنود بقبعاتهم وبذّاتهم الإفرنجية الجديدة يختلطون مع خدم القصر وخدم الأمراء، حماتهم التقليديون، صاروا موضع سخرية وإذلال.

> راح الناس يتفحّصون بعين الفضول أجزاء بذّتهم وسط إشارات الاستخفاف وغيرها من الإيماءات المعبّرة، وصيحات "الواه واه" وما تدلّ عليه، والتلميحات المبهمة إلى أنّ كلّ ما فيهم يشير بصورة ما إلى المسيحية. كانوا ينظرون إلى ربطة عنق السباهي ويقولون: " ما هذا؟

> إنها من الجلد! ولْ!" ثم ينظرون إلى حزامه ويقولون له إنه يشكّل مع جسمه نوعاً من الصليب. غير أن القبعة المدوّرة هي التي كانت عرضة أكثر من غيرها لسخرية وتحذيرات أهل القصر. "لا ينقص سوى هذه لتصبحوا إفرنجيين بكل ما فيكم. احترسوا وإلاّ فسوف نغدو جميعاً مسيحيين... وعندها فإن البلاد كلّها ستنتهي إلى الدمار[30].

حين غدا جسد السباهي مهجناً في تداول نُذُر الشؤم الخفية الملغزة، غدت البذّات "الإفرنجية" مصدر مخاوف جوهرية. تحولت شارة الإنذار إلى قبعة عالية، أو خبز فطير مفلطح. وعملت "خميرة الحداثة" على استنهاض المخاوف القديمة؛ حيث سكنت جسد الشعب دواليل سياسية ونذر شؤم مُعْدِيَة. هل هذا الذعر، المكتوب على جلد السباهي، هو نذير الشؤم الذي يطيّر الإشاعة والتمرد؟ أيكون هذا عبارةً عن سردٍ للهستيريا المحلية؟ أبعد من هذه الأسئلة يمكنك أن تسمع العاصفة تهبّ. أما الباقي فهو التاريخ.

هوامش الفصل (10)

1 - J. Kaye and G. B. Malleson, ***History of the Indian Mutiny of 1857-8*** s, vol. 1 (London: W.H. Allen & co., 1888), P. 179.

2 - J. Lacan, «Where is speech? Where is language?», ***The Seminars of Jacques Lacan, 1954-55,*** in J. A. Miller (ed.), S. Tomaselli (trans.) (Cambridge: Cambridge Universitg Press, 1988), PP. 284 - 5.

3 - T. Morrison, «Unspeakable things unspoken», Michigan Quarterly Review, vol. 28, no.1 (winter 1989), PP. 11-12.

4 - T . Morrison, Beloved (London: Chatto & Windus, 1987), P.4.

5 - Morrison, «Unspeakable things Unspoken», P.31.

6 - ibid., P. 32.

7 - إنني مدين أعمق الدَّين لقراءة راناجيت جحا قصة «الشاباتي» في تناوله الكلاسيكي لسياسات التمرد. وعلى الرغم من اختلاف تحليلي عن تحليله من نواح سوف تتضح مع تقدّم هذا الفصل، إلا أن قراءته الرائعة توفّر إطاراً مهماً لكلّ قراءة لاحقة. انظرُ كتابه:
Elementary Aspects of Peasant Insurgency (Delhi: Oxford University Press, 1983), ch.6.PP. 239-46.

8 - A. Nandy, ***Traditions, Tyranny and Utopias*** (Delhi: Oxford University Press, 1987), PP. 47 - 8.

9 - Kaye and Malleson, ***History of the Indian Mutiny,*** vol. 1, PP. 416 -20.

10 - E. Stokes, «the context of the 1857 Rebellion», in his ***The Peasant and the Raj*** (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); see P. 130 et passim

11 - P. Mason, «Fear and its causes», in ***A Matter of Honour; An Account of the Indian Army, Its Officers and Men*** (London; Cape, 1974), PP. 247-57.

12 - Kaye papers: Home Misc. 725, P. 421.

13 - E. Stokes, ***The Peasant Armed*** (Oxford: Clarendon Press, 1986), P. 92.

14 - Kaye and Malleson, ***History of the Indian Mutiny,*** vol. 5, P. 292.

15 - Kaye papers: Home Misc. 725, P. 415.

16 - Guha, Elementary Aspects of Peasant Insurgency, P. 225.

17 - ibid.

18 - W. Bion, ***Experience in Groups*** (London: Tavistock, 1983), P. 91.

19 - Kaye and Malleson, ***History of the Indian Mutiny,*** vol. 5, P. 341.

20 - Stokes, ***The Peasant Armed.,*** P. 124.

ibid., PP. 240-1. - 21

ibid., P. 66. - 22

ibid., P. 82. - 23

ibid., P. 50. - 24

Kaye papers: Home Misc. 725, PP. 399 -407. - 25

ibid. - 26

ibid. - 27

F. W. Buckler, «The oriental despot», quoted in B.S. Cohen, ***The Invention of Tradition,*** E. Hobsbawm and T. Ranger (eds) (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), P. 168. - 28

Kaye and Malleson, ***History of the Indian Mutiny,*** vol. 1, P. 163. - 29

ibid., vol. 1, P. 164. - 30

الفصل الحادي عشر

كيف تدْخُلُ الجِدَّةُ العالَمَ
الفضاء ما بعد الحديث، الأزمنة ما بعد الكولونيالية وتجارب الترجمة الثقافية

تمرُّ الترجمة عبر متّصل من التحولّ والتغيّر، لا عبر أفكار مجردة عن التماثل والتشابه.

فالتر بنيامين، "عن اللغة بوصفها كذلك ولغة الإنسان"

I ـ حدود عالمية جديدة(*)

ما يدفع إرادة المعرفة في الخطاب ما بعد الكولونيالي، تلك الإرادة الأسرة، هو ضَرْب راديكالي من الانحراف وليس حكمة سياسية عاقلة. وإلاّ، فلأيّ سببٍ آخر تَحْسَبُ أنَّ رواية كونراد **قلب الظلام** تلقي بظلّها المديد على كثيرٍ من نصوص البيداغوجيا ما بعد الكولونيالية[1]؟ إنّ لدى مارلو الكثير مما لدى المناهض للأسس والأصول، ومما لدى الساخر المتروبولي الذي يعتقد أنّ أفضل طريقة للحفاظ على الكون البراغماتي الجديد هي مواصلة حديث الجنس البشري والإبقاء عليه جارياً. فهذا ما يفعله مارلو، في تلك النهاية المعّقدة التي تنتهي بها اللعبة، والتي يعرفها جيداً قرّاء

(*) تتصادى عبارة "الحدود العالمية الجديدة" مع "النظام العالمي الجديد"، خاصةً باللغة الإنجليزية، حيث العبارة الأولى هي new world border والثانية new world order. وبالطبع، فإننا إزاء لعب مقصود على الكلمات.

الرواية بأنها "الكذب" على **الخطيبة**. فعلى الرغم من أنّ البّرية الأفريقية قد تبعت مارلو إلى قاعة الاستقبال الأوروبية الفخمة، ببياضها الشاحب الأثري، وعلى الرغم من الغسق الذي راح يهمس على نحوٍ مخيفٍ "الرعب، الرعب"، إلاّ أنّ سرد مارلو يظلُّ ملتزماً بأعراف الخطاب المدنّي الذي يميّز بين الجنسين ويرى أنّ النساء قد يُصَبْنَ بالعمى إذا ما رأين الكثير من الحقيقة، وأنّ الرواية يجب أن تنتهي لأنّ النساء لا يستطعن تحّمل الكثير من التخييل والاختلاق. يواصل مارلو الحديث ويُبقي عليه جارياً، يقمع الرعب، ويقدّم للتاريخ كذبةً ـ كذبة بيضاء ـ وينتظر السموات أن تقع. غير أنّ السموات، كما يقول، لا تقع لمثل هذه الترّهة.

تُفْصِحُ كلمتا كورتز اللتان تحولتا إلى شعار ـ "الرعب، الرعب" ـ عن الصلة الكونية الشاملة بين المستعمرة والمتروبول، هذه الصلة التي تشكّل ركناً أساسياً من أركان إيديولوجيا الإمبريالية. ولقد أثار إبهام هاتين الكلمتين الكونراديتين السحريتين كثيراً من الاهتمام التأويلي، وذلك على وجه التحديد لأنّها لا تنطويان في قرارتهما على أية حقيقة ليست واضحة تماماً في "الخارج، الذي يغلف الحكاية التي أبرزته كما يُبْرِزُ الوهجُ غلالةَ الضباب"[2]. والحال، أنّ مارلو لا يقمع "الحقيقة" ـ مهما تكن متعددة الأصوات ومتعددة التكافؤات ـ بقدر ما يجسّد نوعاً من شعرية الترجمة التي تضع (تُقْلِقُ)(*) الحدود بين المستعمرة والمتروبول. فهو في كلامه على امرأةٍ ـ هي **الخطيبة** ـ كيما يلقي قناعاً على "الكينونة" الكولونيالية الشيطانية، إنّما يحوّل جغرافيا الكارثة السياسية ـ قلب الظلام ـ تلك الجغرافيا الغامضة المخيفة، إلى تذكرة سوداوية بالحبّ الرومانسي وإلى ذكرى تاريخية. وبين حقيقة إفريقيا الصامتة والكذبة الفاقعة على امرأة متروبولية، يعود مارلو إلى تبصّره البدئي: التجربة الكولونيالية هي مشكلة العيش في "وسط ما لا يُدْرَكُ"[3].

إنّ هذه الحالة من عدم قابلية الإدراك في وسط عبارات الاستعمار وأساليبه في الكلام، هي ما يتردد صداه في تبصّر توني موريسون بذلك "العماء"[4] الذي ينزل بتدليل السرديات النفسية والتاريخية في المجتمعات العنصرية. وهو ما يترجّع أيضاً، في

(*) الكلمة التي يستخدمها بابا هنا هي set (be) ، حيث يمكن أن تُقْرَأ على أنّها (set يضع) وعلى أنها (beset يُقْلِق، يُزْعِج، يُهَاجم، ويُحْدِق كما الخطر).

إثارة ولسون هاريس، في السياق الكاريبي، ذكرى "فراغٍ معينٍ من التوجّس يلحق بكلّ محاولة لاستيعاب المتناقضات... منطقة وبّرية غريبتين تغدوان ضرورة لعقل المرء أو لخلاصه"[5]. أهذا إقرارٌ بنوعٍ من القلق الضروري لبناء معرفةٍ تغييرية ما بعد كولونيالية بما هو "كونيّ" أو "عالميّ" ـ **عند الموقع المتروبولي** ـ وتحذير صحيّ ضدّ النظرية المتنقّلة المرتحلة؟ ذلك أنه حين يشتدّ الغسق في غرفة الاستقبال الأوروبية تلك، بينما يحاول مارلو أن يختلق سرداً يمكن أن يصل بين حياة **الخطيبة** وقلب الظلام الذي كان فيه كورتز، واقعاً [أي مارلو] في إسار حقيقة مزدوجة أو إطار مزدوج، نجد أنه لا يستطيع أن يطلع إلاّ بتلك الكذبة الفاضحة المقصودة: أجل، لقد مات كورتز وعلى شفتيه اسم خطيبته. غير أنّه إذا ما كان من الممكن درء الرعب بزخرفة الكلمات ـ "لم أستطع أن أخبرها. لو أخبرتها لكان ذلك مبهماً جداً، لكان مبهماً أشدّ الإبهام"[6] ـ إلا أنّ الرعب يثأر لنفسه من بنية السرد ذاته.

فتحديقة مارلو الداخلية لم يعد بمقدورها أن ترى الواقع اليومي في المتروبول الغربي إلا عبر حجاب من الاستيهام الكولونيالي؛ وقصة الحبّ المحليّة وذاكرها الأليفة لم يعد من الممكن حكايتها إلا بين سطور تلك الضروب التراجيدية من كبت التاريخ. هكذا تغدو المرأة البيضاء، **الخطيبة**، ظلّ المرأة السوداء؛ ويتّخذ شارع البيوت الطويلة هيئة الجماجم القَبَليّة مرفوعةً على العصيّ؛ أمّا خفقات القلب فتردد قرع الطبول الكتيم، "قَلْبُ ظلامٍ غازٍ". وإذْ ينبثق هذا الخطاب بازدواجه الشيطاني في قلب الحياة المتروبولية، فإنّه يَسِمُ أشياء الحياة اليومية المألوفة والحروف بإحساس لا مردّ له باختلافها الجينالوجي، بأصلها "ما بعد الكولونيالي".

وإذْ يكتب تشارلز تايلور، في كتابه الصادر مؤخَّراً **مصادر الذات**، عن "الذات في فضاءٍ أخلاقي"، فإنه يرسم الحدود الزمنية لمشكلة الشخصية: "أنْ أفترض أنّ بمقدوري أن أكون ذاتين متعاقبتين زمنياً هو إمّا صورة درامية مفرطة أو مجرد خطأ فادح. فمثل هذا الافتراض يتنافى مع السمات البنيوية للذات بوصفها كينونة توجد في فضاء من المشاغل أو الاهتمامات"[7]. غير أنّ تلك الصور "الدرامية المفرطة" هي على وجه الدقّة ما يشغلني إذ أحاول أن أفاوض سرديات تلك الحيوات المزدوجة التي تُعَاش في العالم ما بعد الكولونيالي، بما فيها من أسفار الهجرة وإقامات الشتات. وما تتطلبه موضوعات البحث هذه هي أن تُدْمَج تجربة القلق في البناء التحليلي لموضوع الاهتمام

النقدي: سرديات الشروط الحدّية التي تكتنف الثقافات والفروع المعرفية. ذلك أنّ القلق هو ذاك التوجّه المؤثّر الذي يبديه "عالمٌ يتكشّف عن كونه واقعاً في فضاء بين إطارين؛ في إطارٍ مزدوجٍ أو إطار منشطر"[8]، كما يصف صموئيل ويبر البنية الرمزية للقلق النفسي ذاته. والحال، أنّ ذلك الظلّ المديد الذي تلقيه **قلب الظلام** على عالم الدراسات ما بعد الكولونيالية هو نوع من العَرَض المزدوج لقلقٍ بيداغوجي: ضربٌ من الاحتراس الضروري ضدّ تعميم عَرَضيّات الظرف المحلي وتفاصيله، في اللحظة التي يحتاج فيها أشدّ الاحتياج إلى معرفةٍ بالعالم "مهاجرةٍ" وعابرة للقوميات.

ولا بدّ أن يعتري النقص كلّ مناقشة للنظرية الثقافية في سياق العولمة إنْ لم تقرأ مقالة فريدريك جيمسون "ترصينات ثانوية"، تلك المقالة الألمعية على الرغم من جموحها، والتي تشكّل خاتمة كتابه **ما بعد الحداثة أو منطق الرأسمالية المتأخرة الثقافي**[9] المؤلَّف من عدد من المقالات المجموعة معاً. فما من ناقد ماركسي غير جيمسون أعاد توجيه حركة الديالكتيك المادي تلك الإعادة الشجاعة بعيداً عن تمركزها على الدولة وجمالياتها المثالية، ومقولاتها الانضباطية، باتجاه فضاءات المشهد المدينيّ المتقلّبة المتبدّلة، على النحو الذي يبدو فيه هذا المشهد في صور وسائل الإعلام ورؤاها الدارجة والعاميّة. وهذا ما دفع جيمسون إلى الإشارة بأنّ التأثير الذي يمارسه المهاجرون والأقليات ضمن الغرب قد يكون حاسماً في تصوّر ما تتّسم به الثقافة المعاصرة من طابعٍ عابرٍ للقوميات.

و"ما بعد الحديث"، بالنسبة لجيمسون، هو تحديد منقوش على نحوٍ مزدوج. فما بعد الحداثة، بوصفها اسماً لـ حدثٍ تاريخي (الرأسمالية المتأخرة متعددة القوميات)، تقدمّ ذلك السرد المتمرحل الذي يتناول تحولات رأس المال العالمية. إلاّ أنّ ما بعد الحديث، بوصفه سيرورةً جمالية - إيديولوجية من التدليل على "ذات" الحدث التاريخي، يزرع الاضطراب في هذه السيرورة التطورية. وجيمسون يلجأ إلى لغة التحليل النفسي (انقطاع السلسلة الدالّة في الذهان) كيما يوفّر لذات التشظي الثقافي ما بعد الحديث ضَرْباً من الجينالوجيا. كما يلحُّ، بعكس المرسوم الملكي الألتوسري حول انشسار الذات الإيديولوجي "الخيالي"، على أنّ الذات المنفصمة أو "المنشطرة" هي التي تفصح ذك الإفصاح المتوتر أشدّ التوتر عن تفارق الزمن والكينونة الذي يَسِمُ التركيب الاجتماعي للشرط ما بعد الحديث:

> انقطاعُ الزمنية [الذي] يحرر فجأة هذا الحاضر الزمني من كلّ النشاطات والمقاصد التي يمكن أن تركّزه وتجعله فضاءً للممارسة يكتنف الذات بحيويةٍ لا توصف، وبإدراك مادي طاغٍ حقّاً.... حاضرُ العالمِ أو "الدالّ المادي هذا يَبْرُزُ بتوترٍ شديد، حاملاً شحنةً أو عاطفةً غامضة... يمكن للمرء أن يتخيّلها بل ويُحْسِنُ إذْ يتخيلها بالمعاني الإيجابية للغبطة، والسَّطَل، والثَّملَ. (ص27)

يشكل هذا المقطع الأساسي من مقالة باكرة، هي "منطق الرأسمالية المتأخرة الثقافي"[10]، مثلاً يحتذى بين القراءات الماركسية لما بعد البنيوية حيث يحوّل "التفارق الفصامي" (ص29) الذي يتّسم به الأسلوب الثقافي إلى فضاء خطابي فعّال سياسياً. بل إنّ اللجوء إلى التحليل النفسي يتخطّى بمكنوناته ومدلولاته تلك الترابطات الاستعارية الموحية التي يقيمها جيمسون. وما أريد أن أبيّنه هو أنّ الزمنية التحليلية النفسية تخلع على تلفّظ "الحاضر" ـ على أزمنته المنزاحة، وتوتراته الوجدانية ـ قيمةً ثقافية وسياسية. فـ "الحاضر"، إذْ يوضع في سيناريو اللاوعي، لا يكون دالول المعاصرة التاريخية (آنيةُ التجربةِ وفوريّتها) القائم على المحاكاة، ولا المحطة الأخيرة الواضحة التي بلغها الماضي التاريخي (غائيةُ التراث أو التقليد). وما يحال جيمسون أن يقوم به مرّة بعد مرّة هو تحويل التفارق البلاغي والزمني إلى شعرية الممارسة. وعلى سبيل المثال، فإنّ قراءته لإحدى القصائد ـ قصيدة "الصين" ـ تبيّن ما تعنيه إقامة "أولوية ورئاسة الجملة المضارعة من حيث الزمن، إذْ تأخذ بنقض القماش السردي الذي يحاول أن يترمّم من حولها" (ص28). بل إنّ شذرة بسيطة ومقتضبة من القصيدة لتنقل هذا الإحساس بـ "دالّ الحاضر" وهو يقارع حركة التاريخ كيما يمثّل الكفاح الذي خيض من أجل تكونه:

> نعيش في العالم الثالث عن الشمس. رقم ثلاثة. لا أحد
> يقول لنا ماذا نفعل.
> أولئك الذين علّمونا أن نعدّ كانوا لطفاء كثيراً.
> إنّه وقت الرحيل على الدوام
> إنّ كانت تمطر، إمّا أن تكون لديك مظلتك أو لا تكون.

ما يجده جيمسون في هذه "الجمل المنعزلة الواقفة بذاتها"، عبر الفراغات أو

الفضاءات العيّنة التي تتلفّظ بالحاضر، وتعيده في كلّ مرّة من جديد، هو

> معنىً عالمي موحّد يعود للانبثاق هنا عبر هذه الجمل المنفصلة.... يبدو أنّه يلتقط شيئاً من إثارة التجربة الاجتماعية الهائلة وغير المكتملة في الصين الجديدة ـ والتي ليس ثمة ما يضاهيها في التاريخ العالمي ـ انبثاق "الرقم ثلاثة" على نحوٍ مفاجئ بين القوتين العظميين...؛ وقبل كلّ شيء، ذلك الحدث البارز المتمثّل بجماعةٍ غَدَتْ "ذاتا للتاريخ" جديدةً، وراحت تتكلّم بصوتها الخاص من جديد، كما لو أنها المرة الأولى، بعد خضوعٍ مديد للإقطاعية وللإمبريالية. (ص29).

الرعب! الرعب! بعد ما يقارب القرن من **قلب الظلام**، ها نحن قد عدنا إلى فعل العيش في وسط "ما لا يُدْرَك"، والذي يقرنه كونراد بإنتاج السرديات العابرة للثقافات في العالم الكولونيالي. فمن تلك الجمل ما بعد الإمبريالية المنفصلة، التي تبدي قلق المرجع والتمثيل ـ "حيوية لا تُوصَف إدراك مادي طاغٍ حقّاً" ـ تنبثق الحاجة إلى تحليل عالمي للثقافة. وما يتصوّره جيمسون هو ثقافة أممية جديدة تقوم من خلال المرور المرتبك من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، حيث يلحّ على الإضعاف أو التوهين العابر للقوميات الذي ينزل بالفضاء "المحليّ".

> إنني أنظر إلى مثل هذه الخصوصيات المكانية على أنها أعراض وتعبيرات عن معضلة جديدة وذات أصل تاريخي، معضلة تتمثّل بإقحامنا كذوات فردية في مجموعة متعددة الأبعاد من ضروب الواقع المنفصلة على نحوٍ جذري، والتي تتراوح أُطُرُها من فضاءات الحياة الخصوصية البرجوازية التي ما تزال على قيد الحياة وصولاً إلى اللاتمركز الذي يصعب تخيله في رأس المال العالمي ذاته... ما يدعى موت الذات... اللاتمركز المتشظّي والفصامي [للذات]... أزمة الأممية الاشتراكية، والمصاعب التكتيكية الهائلة التي تقف في وجه تنسيق الأفعال السياسية المحلية مع الأفعال السياسية القومية أو الدولية، مثل هذه المعضلات السياسية الملحّة هي جميعاً مهمات وأعمال مباشرة في الفضاء الدولي الجديد المطروح. (ص 413).

تكشف الطريقة التي أدّيتُ بها جيمسون، بعد أن قمت بحذوفاتٍ تخلق ضَرْباً من التوجّس الكونراديّ، عن قلقٍ للربط بين العالمي والمحلي؛ معضلة إسقاطِ فضاءٍ دوليّ على الأثر الذي تخلفه ذات متشظية بلا مركز. فالعالمية الثقافية تتجلّى في الفضاءات البينية لأُطُرٍ مزدوجة: حيث تكون أصالتها التاريخية موسومةً بغموضٍ معرفيّ؛ و"ذاتها" اللامتمركزة تمارس التدليل في الزمنية العصبية القلقة التي هي زمنية الانتقاليّ، أو حالة "الحاضر" المؤقتة البازغة. وتحويل العالم إلى مشروع نظري يشطر ويضاعف الخطاب التحليلي الذي يكتنف هذا المشروع، ذلك أنّ سرد الرأسمالية المتأخرة التاريخي يواجه شخصيته ما بعد الحديثة المتشظية، كما يُعاد الإفصاح عن الهوية المادية للماركسية بصورةٍ غريبة من خلال تلك الحالات التحليلية النفسية التي تغيب فيها الهوية النفسية. والحق أنّ جيمسون هو نوع من مارلو يبحث عن شذا أرنست ماندل، غير أنّه يقع، ليس على كتاب تاوسن، وإنّما على لوفيفر، وبودريار، وكيفن لينش. فعمارةُ سجال جيمسون هي أشبه بحديقة ثيمات ماركسية ظاهراتية ما بعد ألتوسرية تحفّ بها الأخطار وهو فيها البنّاء المعلمّ والمحترق اللامع على حدٍّ سواء، المنقذ البطل والتاجر الشاطر الذي أَنْقِذَ ونجا.

ولكن، سواء تعلق الأمر بانبثاق ذوات تاريخية جديدة في الصين أو، بعد ذلك بقليل، بالفضاء الدولي الجديد المطروح، فإن السجال يتحرك على نحوٍ آسر أبعد من المدى الذي يصله توصيف جيمسون النظري لدالول "الحاضر". فالانقطاع أو الانفصال بين الحياة الخصوصية البرجوازية واللاتمركز "الذي يصعب تخيّله" في رأس المال العالمي، لا يجد ترسيمته التمثيلية في **الموقع المكاني** أو **الوضوح التمثيلي** للجمل المنفصلة، الواقفة بذاتها، والتي لا يني جيمسون يلفت انتباهنا إليها. وما ينبغي أن تُرْسَم خارطته بوصفه فضاءً دولياً جديداً من ضروب الواقع التاريخية المنفصلة هو، في حقيقة الأمر، مشكلة التدليل على الممرات الخلالية وسيرورات الاختلاف الثقافي المنقوشة في الـ "ما بين"، في القطيعة الزمنية التي تحوك النص "العالمي". إنّ لحظة، بل حركة المنطق المفككة المخلّعة ـ ذلك التفارق المفاجئ الذي يَسِمُ الحاضر ـ هي التي تمكّن، ويا للسخرية، من أداء الثقافة في مدى عالمي. كما أنّ بنيةً من الانشطار والانزياح ـ "اللاتمركز المتشظي والفصامي للذات" ـ هي وحدها التي تتيح لعمارة الذات التاريخية الجديدة، ويا للمفارقة، أن تنبثق وتبزغ عند حدود التمثيل ذاته، " كيما تمكّن تمثيلاً

يتعلّق بوضعيةٍ أو حالةٍ خاصة فردية [من التحول إلى] تلك الكّلية الشاسعة وغير القابلة للتمثيل التي هي مجمَّع بنى المجتمع ككلّ" [التشديد لي] (ص51).

والحال، أنّ المرء يُساق، في استكشاف هذه العلاقة مع "غير القابل للتمثيل" بوصفه ميداناً للسببية الاجتماعية، إلى مساءلة ما يحتويه وما يقصيه "الفضاء الثالث" عند جيمسون. ففضاء "الثالثية" في السياسات ما بعد الحديثة يكشف عن مجال من الـ ("interfection" كيما نستعمل مصطلح جيمسون) حيث تكون جدّة الممارسات الثقافية والسرديات التاريخية مدونةً في "تنافر الأجناس"، و"التقارب غير المتوقَّع"، و"شبه أتمتة الواقع"، و"التشظي الفصامي ما بعد الحديث كمقابل لضروب القلق والهستيريا الحديثة أو الحداثية" (371 ـ 372). بل إنّ هذا الفضاء الثالث الإضافي، متجلياً بهيئة دالول الحاضر المنفصل، يُدْخِلُ بنيةً من التجاذب إلى بناء أممية جيمسون ذاتها. ففي حين يتبيّن جيمسون تلك الفضاءات والدواليل الخلالية، المتفارقة، الحاسمة في بروز الذوات التاريخية الجديدة في طور الرأسمالية المتأخرة العابر للقوميات، إلا أنه، إذ يموقع صورة الحاضر التاريخي في دالّ سردٍ "مُفَكَّكٍ ومُخَلَّع"، إنّما يُنْكِرُ زمنية الانزياح التي هي، بالمعنى الحرفيّ، أداة هذا الحاضر التاريخي في الاتصال. فإمكانية أن يصير الشيء تاريخياً تقتضي، بالنسبة لجيمسون، ضَرْباً من استيعاب هذا الزمن الاجتماعي المتفارق والسيطرة عليه.

دعوني أصف ما أعتبره التجاذب الذي يبني كلاً من الإقدام والإحجام في فكر جيمسون، وذلك بالعودة إلى استيهام الرأسمالية المتأخرة البدئي الذي يموقعه جيمسون في مركز مدينة لوس أنجلوس. حيث يفترض بنا أن نجد mise-en-scéne علاقة الذات بكلية اجتماعية غير قابلة للتمثيل ـ بذرة جيلٍ كاملٍ من المقالات البحثية ـ في التوصيف الكرنفالي لذلك البانأوبتيكون(*) ما بعد الحديث، **فندق بونا فينتشر** .ففي مجازٍ يردد أصداء حيرة اللغة والموقع التي ترافق رحلة مارلو في الكونغو، يصوّر جيمسون الشلالات من المصعد – الجندول ثم يرسو في اللوبي باختلاطه وتشوّشه الطاحن. فهنا،

(*) البانأوبتيكون، Panatticon ، في الأصل سجن نموذجي أتاح تصميمه الدائري حول برج مراقبة مركزي مراقبة جميع السجناء من جانب حارس واحد. لكن هذه الكلمة صارت تُطلَق على كل تصميم يتيح رؤية شاملة.

في فضاء الفندق المفرط في اتساعه، يفقد المرء اتجاهاته تماماً. وهذه هي اللحظة الدرامية التي نواجه فيها عجز عقولنا عن "رسم خارطة لتلك الشبكة العالمية الهائلة متعددة القوميات وشبكة الاتصالات التي لا مركز لها" (ص44). وفي هذه المواجهة مع الديالكتيك العالمي الخاص بما هو غير قابل للتمثيل، ثمّة نوع من الأمر أو الفرض الأساسي الضمني أشبه بالجراحة الترقيعية التي تضيف عضواً صناعياً إلى الجسد البشري، نوع من " الأمر بتنمية أعضاء جديدة، بتوسيع مركز الحسّ في الدماغ وتوسيع جسدنا صوب أبعاد جديدة، لكنها غير قابلة للتصور، وربما مستحيلة" (ص39). فما الذي يمكن أن يكون عليه هذا السيبورغ(*)؟

في تأمله الختامي لهذا الموضوع، "ترصينات ثانوية"، يرصّن جيمسون هذه المقدرة الإدراكية المحسّنة فيرى أنها

> نوعٌ من رؤية التفاوت والتباين التي لا تشدّ الأعين إلى بؤرة أو محرق بل تحتفي على نحوٍ مؤقّت بتوتر إحداثياتها المتعددة... إنّ **انفصالها المكاني** هو ما يُحَسُّ بقوةٍ على هذا النحو. فاللحظات المختلفة في الزمن التاريخي أو الوجودي تتنزّل هنا في أمكنة مختلفة بكلّ بساطة؛ وأية محاولة لجمعها وتركيبها ولو محلياً لا تكون بالتحرك صعوداً وهبوطاً على مقياسٍ زمني بل بالقفز أماماً وخلفاً عبر منصّة للّعب نسبغ عليها التصورات والمفاهيم المرتبطة **بالمسافة** .[التشديد لي] (ص372 ـ 373).

على الرغم من شروع جيمسون بترصين "مركز الحسّ" الخاص بالشبكة متعددة القوميات واللامتمركزة التي يرى أنها تقوم في مكان أبعد من تجربتنا الإدراكية بحيث نعجز عن رسم خارطتها، إلاّ أنّه لا يستطيع أن يتصور تمثيل "الاختلاف" العالمي إلا باللجوء مجدّداً إلى ملكة الإبصار المحاكاتية، حيث تأخذ هذه المرّة اسم "رؤية التفاوت والتباين". والجديد في هذه الطبعة من الفضاء الدولي وفي (عدم) رؤيتها الاجتماعية،

(*) السيبورغ، cyborge ، مخلوق نصفه بشري ونصفه آلة.

هو مقياسها الزمني، "اللحظات المختلفة في الزمن التاريخي القفز أماماً وخلفاً". فزمنية الثقافات العالمية والقومية اللامتزامنة تكشف عن فضاء ثقافي ـ فضاء ثالث ـ حيث يخلق تفاوض الاختلافات المتباينة والمتفاوتة توتراً يميّز الوجود الحدودي. وهاهو غوليرمو غوميز بينا، الفنان الممثّل الذي يعيش بين مكسيكوسيتي ونيويورك، هاهو في "النظام (الحدّ) العالمي الجديد"، يتلاعب برؤيتنا للتفاوت والتباين ويوسّع حواسنا صوب العالم الجديد العابر للقوميات وأسمائه الهجينة:

> يتّسم هذا المجتمع الجديد بهجرات كثيفة وعلاقات غريبة بين الأعراق. ونتيجةً لذلك تبزغ هويات هجينة وانتقالية.... ذلك هو حال **الشايكا – ريريكوا** المجانين، الذين هم ثمرة أبوين من البورتوريكان – مولاتو والشايكانو – ميستيزو... حين يتزوج أحد أفراد **الشايكا – ريريكوا** يهودية من طائفة الحسيديم فإن طفلهما يدعى **حسيدبك فاتولوكو**...
>
> لقد حلَّ محلَّ تلك الفكرة الفاسدة عن القِدْر المختلط نموذج ملائم لهذا الزمن، نموذج الـ **مينودوتشاودر**. وبحسب هذا النموذج، فإن معظم المكونات تختلط معاً، لكن بعض القطع الصلبة يُحْكَم عليها بأن تعوم. gratia-Vergi[(11)]!

هذه التسميات الجديدة الغريبة لذوات الاختلاف الثقافي لا تستمّد سلطتها الخطابية من تصورات مسبقة ـ كالطبيعة البشرية أو الضرورة التاريخية ـ تعمد، في خطوةٍ تالية، لأن تُفْصِح عن هويات أساسية ومعبرّة بين الاختلافات الثقافية في العالم المعاصر. فالمشكلة ليست مشكلة قالب أو صيغة أونطولوجية تكون فيها الاختلافات مفاعيلَ لهويةٍ كلية ومتعالية نجدها في الماضي أو المستقبل. وما تلُّح عليه الروابط وصلات الوصل الهجينة هو العناصر المتباينة المتفاوتة ـ القطع الصلبة ـ بوصفها أساس التعيينات الثقافية للهوية. فالأساسي هو الطبيعة الأدائية للهويات المتباينة: تنظيم وتفاوض تلك الفضاءات التي لا تنفكّ "تنفتح" **على نحو عارض**، فتعيد رسم الحدود، وتظهر محدودية كلّ تمسّك بدالولٍ مفردٍ أو مستقل من دواليل الاختلاف، سواء كان طبقة أو جنساً أو عرقاً. والحال، أنّ مثل هذه التحديدات الجديدة لضروب الاختلاف الثقافي ـ حيث يكون

الاختلاف لا هذا ولا ذاك بل شيئ آخر بجانبهما، فيما بينهما - تجد فاعليتها في شكلٍ من أشكال "المستقبل" حيث لا يكون الماضي أصلاً، ولا يكون الحاضر مجرّد فترة انتقالية. فهو ضَرْبٌ من المستقبل الخلالي، ينبثق فيما بين مزاعم الماضي وحاجات الحاضر[12].

إن حاضر العالم، الذي يتبدّى من خلال توقّف الزمنية، يدلُّ على ضَرْب من **التوسّط** التاريخي، المألوف لدى المفهوم التحليلي النفسي الخاص بالـ (nachträglichkeit الفعل المُرْجَأ)(*): "وظيفة من وظائف النقلة أو التحويل، ينحلُّ على أساسها الماضي في الحاضر، بحيث يغدو المستقبل (مرّة أخرى) **سؤالاً مفتوحاً**، بدلاً من أن يتحدَّد من خلال ثبات الماضي"[13]. و"زمن" المستقبل التكراري، بوصفه "**يغدو مرّة أخرى مفتوحاً**"، يتيح للهويات المهمّشة والأقلوية نمطاً من الفاعلية الأدائية كانت جوديت بتْلر قد قامت ببلورته لتمثيل الجنسية السحاقية: "خصوصية... تنبغي إقامتها، ليس **خارج** أو **أبعد** من إعادة النقش أو التكرار تلك، بل في جهتها وفي مفاعيلها"[14].

يبدّد جيمسون إمكانية قيام سياسات المستقبل - بوصفه - سؤالاً مفتوحاً، أو سياسات "النظام (الحدّ) العالمي الجديد" "الثالثية" هذه، بتحويله الاختلافات الاجتماعية إلى "مسافة" ثقافية، وقَلْبِهِ الزمنيات الخلالية المتصارعة، التي لا يمكن أن تكون تطورية ولا خطّية (التي "**لا تكون** بالتحّرك صعوداً وهبوطاً على مقياس زمني")، إلى مواقع للعزل والفصل المكانيّ. وهو إذْ يلجأ إلى استعارة المسافة المكانية هذه، إنّما يرسّخ "إطار"، بل وجه، جهاز الإدراك المتمركز على الذات[15]، ذلك الجهاز الذي

(*) الفعل المُرْجَأ، deffered action ، أو الفعل البعديّ أو اللاحق، هو مصطلح فرويدي يشير إلى أنَّ التجارب والانطباعات والآثار الموجودة في الذاكرة تخضع لاحقاً لنوع من التنقيح انطلاقاً من التجارب الجديدة ومن العبور إلى درجة أخرى من النمو بحيث يمكن أن يُسْبَغ عليها معنى جديد وفعالية نفسية جديدة على السواء. ولقد كان لجاك لاكان فضل كبير في لفت الانتباه إلى أهمية المصطلح على نحوٍ يحول دون التأويل المتسرّع الذي يختزل المفهوم التحليلي النفسي لتاريخ الشخص إلى حتمية لا تأخذ بالحسبان سوى تأثير الماضي على الحاضر. ذلك أنَّ فرويد يؤكّد، من خلال هذا المصطلح خاصةً، على التعديل اللاحق الذي يدخله الشخص على أحداث الماضي والذي يسبغ على هذه الأحداث معنى، وفعالية، بل وقدرة على إحداث المرض.

يحاول جيمسون، في حركةٍ معاكسة، أن يزيحه إلى ما يَسِمُ القدرةَ على رسم الخرائط والتحديد المعرفي من "واقعٍ افتراضيّ"، أو إلى عدم قابلية الفضاء الدولي الجديد للتمثيل. أمّا محور هذا الديالكتيك المكاني، النظامي - عين العاصفة - فليس سوى "الذات - الطبقة" ذاتها. فإذا ما كان جيمسون يدفع البعد الغائي في مقولة الطبقة إلى التقهقر والتراجع أمام ما تتميّز به العالمية العابرة للقوميات من محاور متعددة، إلاّ أنّه يعيد البعد التطوري، الخطّي في هيئة تنميطٍ مكاني. وبذا يغدو ديالكتيك ما لا يقبل التمثيل (أُطُر ضروب الواقع المتفاوتة المتباينة في الفضاء الدولي) واضحاً ومرئيّاً فجأة بكلّ سهولة، وقابلاً للمعرفة والتنبؤ به:

> إنّ أنماط الفضاء الثلاثة التي أتصورها هي جميعاً نتيجة لتوسّعٍ متقطّعٍ وبقفزاتٍ كوانتية في ضخامة رأس المال، وفي اختراق هذا الأخير لمناطق لم تكن قد سُلِّعَتْ حتى الآن. وهذا يعني أننا نفترض هنا مسبقاً وجود قوة موحِّدة تضفي طابع الكلّية، وهذه القوة ليست الروح المطلق الهيغلي، ولا الحزب، ولا ستالين، وإنما رأس المال ذاته وبكلّ بساطة. (410)

هكذا تتثبّت دوالّ الحاضر المنفصلة في التمرحلات الدقيقة من السوق، إلى الاحتكار، إلى رأس المال متعدد القوميات؛ أمّا الحركات الخلالية المتقلّبة التي تدلّ على زمنيات الثقافة العابرة للقوميات فيُعَاد ربطها بإحكام بفضاءات رأس المال العالمي الغائية، وبذا تكون تلك الطاقة التجديدية التي تميّز الفضاء "الثالث" قد ضاعت بعض الشيء.

حاوِلْ أن تشير كما يفعل جيمسون، بتعاطفٍ مع سارتر، إلى أنَّ "إضفاء الكلّية" ليس منفذاً أو سبيلاً يفضي إلى الكلّية بل "تلاعبٌ بالحدود، مثل التلاعب بسنٍّ مُخَلْخَل" (ص363)، وسوف تجد بكثيرٍ من الثقة أنَّ حدود المعرفة، ومقتضيات المنهج النقدي، مُنَظَّمة عند جيمسون في نوعٍ من التقسيم الثنائي للفضاء: فلكي تكون هنالك علاقة متعيّنة اجتماعياً لابدّ من وجود "داخل" و "خارج". وعلى الرغم من افتتان جيمسون بالفضاءات الداخلية - الخارجية لـ **فندق بونا فينتشر أو فرانك جياري هاوس**، إلاّ أنَّ بنية السببية الاجتماعية تقتضي بالنسبة له ذلك التقسيم إلى "أساس وبنية فوقية"

والذي يتكرر مراراً في عمله اللاحق، مجرَّداً من دوغمائيته، لكنه يشكلّ على الرغم من ذلك، وكما يذكّرنا جيمسون، نقطة انطلاقه المنهجية: "فضيلةُ فهم الثقافة (والنظرية) في ذاتها ولذاتها، إنّما أيضاً، وفي الوقت ذاته، بالعلاقة مع خارجها، مع محتواها وسياقها، مع فضاء تدخّلها وفعاليتها" (ص409).

فإذا ما كان المشهد المتفاوت والمتباين واللامتزامن الذي يميّز ما بعد الحديث يقوّض إمكانية مثل هذا التواقت، إلاّ أنّ جيمسون يطوّر مزيداً من التطوير مفهوم الأساس والبنية الفوقية بإفصاحه من جديد عن التقسيم الثنائي عبر ضَرْبٍ من التشبيه أو القياس:

> في النظام العالمي الحالي، ثمّة حضور دائم لحدٍّ أوسط يعمل بمثابة قياس أو مفسِّر مادي لهذا النموذج الاجتماعي التمثيلي المباشر أو ذاك. ولذا يبرز ما يبدو كما لو أنّه طبعة جديدة ما بعد حديثة من صيغة الأساس – البنية الفوقية التي يقتضي فيها مثل هذا التمثيل للعلاقات الاجتماعية توسّط هذه البنية أو تلك من بنى الاتصال المُقْحَمة التي يُقْرَأ منها هذا التمثيل على نحوٍ غير مباشر. (ص416).

مرة أخرى يتمّ الإفصاح عن الاختلاف التاريخي الذي يَسِمُ الحاضر من خلال انبثاق فضاء ثالث للتمثيل لا يلبث أن يعاد امتصاصه في التقسيم إلى أساسٍ وبنية فوقية. فما يُتَاح للقياس الذي يتطلبه النظام العالمي الجديد كطريقة للتعبير عن زمنيته الثقافية الخلالية ـ بنية اتصال غير مباشرة ومُقحَمة ـ هو أن يزيّن صيغة الأساس – البنية الفوقية لا أن يقطعها. والسؤال الآن ما هي أشكال الاختلاف الاجتماعي التي تتمتّع بمزايا أو امتيازات في aufhebung، أو تعالي، "ما لا يقبل التمثيل"؟ من هي الذوات التاريخية الجديدة التي تبقى بلا تمثيل في عدم الوضوح الهائل الذي يَسِمُ هذه الكلّية العابرة للقوميات؟

بينما يحدّق الغرب في مرآة لا وعيه العالمي الجديد المكسورة ـ تلك "الانزياحات الديموغرافية الاستثنائية لجماهير العمال المهاجرين والسيّاح العالميين... التي بلغت درجةً ليس ثمة ما يضاهيها في التاريخ العالمي" (ص363) ـ فإنّ جيمسون يحاول، في نَقْلةٍ موحية، أن يحوّل المخيال الاجتماعي الفصامي لدى الذات ما بعد الحديثة إلى

أزمة في الأونطولوجيا الجمعيّة للجماعة التي تواجه "الرقم" المجرَّد الذي يشير إلى التعددية الديموغرافية.فالقلق الإدراكي (والمعرفي) [16] الذي يرافق فقدان القدرة على رسم خارطة "البنية التحتية" يتفاقم ويبلغ أوجه في المدينة ما بعد الحديثة، حيث عملت الهجرة الضخمة والاستيطان على إدخال تغيراتٍ في كلٍّ من "الجماعة القابلة للمعرفة" لدى ريموند وليامز و"الجماعة المتخيَّلة" لدى بندكت أندرسون. فالجماعات المهاجرة هي تمثيل لنزوع أوسع بكثير باتجاه إضفاء طابع الأقلية على المجتمعات القومية. وهذه السيرورة بالنسبة لجيمسون هي جزء من مفارقة تاريخية ساخرة: ذلك أنّ "الطبيعة الانتقالية للاقتصاد العالمي لم تُتِحْ بعد لطبقاته أن تتشكّل على أيّ نحوٍ مستقر، فما بالك بأن تكتسب وعياً طبقياً أصيلاً" (ص348).

وبحسب أندرسون، فإنّ الحاضن الاجتماعي الموضوعي للسياسات المرتكزة على الجماعة مما تبديه الحركات الاجتماعية الجديدة ـ أو التجمعات السياسية للأقليات المتروبولية ـ يكمن في تلك الضروب من السطحية الزائفة التي تنشرها المؤسسات الإعلامية أو في تلك الممارسات الصادرة عن صناعة الثقافة التي تُنْتِجُ "توظيفات ليبيدية من نوعٍ سردي". وعلى هذا الأساس، فإنَّ بناء ضروب التضامن السياسي بين الأقليات أو جماعات المصالح الخاصة سوف يُعْتبَر "ديالكتيكياً زائفاً" ما لم يتوسّط تحالف تلك الأقليات أو الجماعات تماهٍ قبليّ وبدئي مع هوية طبقية (نمط من التكافؤ بين ضروب الاضطهاد أو الاستغلال). فالتراتبيات العرقية، والتمييزات الجنسية، أو، مثلاً، ترابط كلا هذين الشكلين من التفرقة الاجتماعية في الممارسات الجائرة التي يمارسها قانون اللجوء والجنسية، قد تكون أسباباً وجيهة ومشروعة للفعل السياسي، إلا أنّ الجماعة السياسية التي لذاتها أو من أجل ذاتها بوصفها وعياً فعّالاً لا يمكن أن يتّم إلا عبر توسّط مقولة الطبقة.

قد يقول قائل إنّ هذه القراءة لتحليل جيمسون الطبقي لا تُنْصِفُ كما ينبغي تلك الصورة المبتكرة التي يقدّم بها الفاعل الاجتماعي بوصفه "حدّاً ثالثاً... تلك الذات منزوعة المركز والتي هي جزء من جماعة عضوية" (ص345). لقد عَلِمْنا، إلى الآن، أنّ هذا الانجذاب الذي يبديه جيمسون إلى ضَرْبٍ من "الثالثية" في بنية الفكر الديالكتيكي هو في آنٍ معاً إقرار بـ "الدواليل" الثقافية المتفارقة لهذه الأزمنة (ما بعد الحديثة) وعَرَضٌ من أعراض عجز جيمسون عن الانتقال إلى أبعد من الديالكتيك الثنائي للداخل

والخارج، والأساس والبنية الفوقية. أمّا تصوره المبتكر للذات السياسية، بوصفها فاعلية مكانية بلا مركز، فهو تصوّر مقيّد باقتناعه أنّ لحظة معرفة التاريخ الحقّة - التي تضمن لتلك الفاعلية موضوعيتها المادية - تكمن في قدرة مفهوم الطبقة على أن يغدو مرآة الإنتاج الاجتماعي والتمثيل الثقافي. يقول جيمسون:

> المقولات الطبقية أكثر مادية، وأشدّ ابتعاداً عن النقاء، ومختلطة ذلك الاختلاط الفضائحي، على نحو تشتمل فيه عوامل تعيينها أو تحديدها على إنتاج الموضوعات والعلاقات المعيّنة والمحددّة بتلك العوامل، جنباً إلى جنب مع الأجهزة والآليات الموافقة: وبذا يمكن لنا أن نرى عبر المقولات الطبقية حتى القعر الصخري للمجرى. (ص346).

هل أبالغ كثيراً لو أشرت إلى أنّ في صورة الطبقة هذه بوصفها مرآة التاريخ - بوصفها أونطولوجيا بصرية تتيح نظرةً صافية إلى "قعر المجرى" - شكلاً من أشكال النرجسية أيضاً؟ فالطبقة تنتحل لنفسها تلك القوة الاستجوابية، المؤثّرة التي لـ "العرق، والجنس، والثقافة الإثنية وما شابه... [مما] يمكن على الدوام تبيان أنّه يشتمل على أوهام مثل هذه الثقافة، بالمعنى الأنثروبولوجي،... مُقَرَّةً ومُشَرْعَنَةً من خلال تصورات دينية" (ص345). ففي سجال جيمسون، هذه الأشكال من الاختلاف الثقافي هي رجعية أساساً وذات توجّه مرتبط بجماعة، مما يجعلها مفتقرة إلى الموضوعية المادية التي تميّز العلاقات الطبقية. ولا يمكن لحركات العرق والجنس السياسية أن تحوّل هوياتها الطائفية هذه إلى فاعليات "قادرة على استجواب ذاتها وإملاء شروط صورها العاكسة الخاصة" (ص346)، إنْ لم تتوسّطها مقولة الطبقة التحليلية الأوليّة.

والحال، إنّه إذا ما كانت هذه القدرة العاكسة التي يتّسم بها الوعي الطبقي هي التي تزوّد العرق والجنس ببنيته الاستجوابية، فإنه لا يعود من الممكن الإشارة إلى أيّ شكل من أشكال الهوية الاجتماعية الجمعيّة دون تسميته **المسبقة** شكلاً من أشكال الهوية الطبقية. أمّا هذه الهوية الأخيرة فهي ذاتية المرجعيّة، وتتغلّب على الأمثلة والحالات الأخرى من الاختلاف الاجتماعي. وتسيّدها يتّخذ أيضاً، وبمعنىً نظري، شكلَ فعلٍ من أفعال المراقبة والإشراف. وبذا تكون المقولات الطبقية التي تتيح نظرةً صافية إلى القعر الصخري للمجرى واقعةً في إسار إنكارٍ ذاتيّ الهدف لحدودها الخطابية والإبستيمية.

ومثل هذه النرجسية لا يمكن أن تفصح عن ذوات الاختلاف وأشكال التغاير الثقافي "الأخرى" إلاّ بوصفها ثانوية قائمة على المحاكاة (ظل شاحب لأصالة وموثوقية العلاقات الطبقية، التي تكون خارج المكان في ذلك الحين) أو بوصفها متقدمة أو متأخرة زمنياً (وقائع عتيقة، تشبيهية، تعويضية لا جماعات اجتماعية معاصرة).

وإذْ أصفُ مقولة الطبقة بأنها نرجسية، tout court، فإنني لا أُنصِفُ ما في تجاذب جيمسون من التعقيد. ذلك أنّ هذه المقولة ربما تكون نرجساً مجروحاً يحدّق في قعر المجرى. فجيمسون يسلّم بأنّه "في وضعٍ لم تعد فيه السياسات الأصلية (أو الكلّية) ممكنةً، لفترةٍ من الزمن"، تغدو مسؤوليةُ المرء "أن ينكبّ على مثل هذه الأعراض تحديداً، كأفول البعد العالمي، والمقاومة الإيديولوجية لمفهوم الكلّية" (ص 330). إنَّ يقظة جيمسون السريعة والمثيرة للإعجاب ليست موضع شكّ. غير أنّ القيمة التي يخلعها على اختلاف الطبقة الواضح هي التي تحول بينه وبين أن يقيم لحظة الحاضر بوصفها شارةَ نقوشٍ خلالية أخرى للاختلاف الثقافي. وإذْ تشهد القدرة العاكسة ذاتية الهدف التي تميّز مقولة الطبقة فقدانها التاريخي لأولويتها الأونطولوجية، تبزغ إمكانية سياساتٍ للاختلاف الاجتماعي لا تُطلق أية مزاعم ذاتية الهدف ـ "قادرة على استجواب ذاتها" ـ لكنها فصيحة على نحوٍ أصيل في فهمها أنك كيما تكون مُمَثَّلاً خطابياً وممُثلاً اجتماعياً ـ **كيما تتّخذ هوية أو صورة سياسية فاعلة** – لابّد أن تتخطّى وتمحو حدود القدرة العاكسة وشروطها من خلال نقشك الآخرية. فَأنْ تراجع مشكلة الفضاء العالمي من المنظور ما بعد الكولونيالي يعني أن تنقل موقع الاختلاف الثقافي بعيداً عن فضاء التعدد الديموغرافي باتجاه التفاوضات الحدودية التي تُسِمُ الترجمة الثقافية.

II ـ علاقات أجنبية

ما الذي يورثه بناء الخطابات الأقلوية السرديّ للوجود اليومي في المتروبول الغربي؟ فلنبقَ مع الذوات التلفازية، ذوات التبديل بين المحطّات والانشطار النفسي ـ التي يرى جيمسون أنّها رأسمالية متأخّرة ـ وندخل المدينة ما بعد الحديثة مهاجرين وأقليات. ولنأت بأغنيتنا المغوية من ميمي ماموليان، المرأة اليهودية التي تعمل في الإعلانات، وهي تتصل من نيويورك بصلاح الدين شَمْشا، الذي سبق له أن عمل فناناً يقدّم صوته وحسب انطلاقاً من لندن، وقد غدا الآن رجلاً تيساً من النوع الشيطاني،

معتزلاً في غيتو هندي – باكستاني في شارع بريكهول في لندن. والسيناريو من الآيات الشيطانية[17]، بالطبع، والصوت هو صوت ميمي:

> إنني خبيرة بالانتقادات ما بعد الحداثية التي توجَّه للغرب، منها مثلاً أنَّنا إزاء مجتمع لا يستطيع أن يكفّ عن المقابسة والخلائط: عالم مُسَطَّح. حين أصير صوت فقاقيع الصابون في حمام، أدخل عالماً مسطّحاً أعرفه، وأفهم ما أعمله ولماذا... لا تعطيني دروساً عن الاستغلال.... حاول أن تكون يهودياً، وامرأة وبشعاً. ولسوف تتمنّى لو كنت أسود. عفواً: لو كنت أسمر.

وفي مقهى شاندار صار كلّ الكلام عن شامشا المحبّ لكلّ ما هو إنجليزي، والذي اشتهر بصوته في دعاية سليمبكس:

How,s a calorie to earn a salary? Thanks to Slimbix, I m out of work.

شَمْشَا مُطْلِق الأصوات العظيم، وحاوي الشخصيات، تحوّل إلى تيس وزحف عائداً إلى الغيتو، إلى أبناء بلده المهاجرين المحتقَرين. لقد غدا في كينونته الأسطورية هذه تشخيصاً "حدودياً" لانزياح تاريخي كبير ـ الهجرة ما بعد الكولونيالية ـ انزياح لا يقتصر على كونه واقعاً "انتقالياً"، بل يتعدّى ذلك إلى كونه ظاهرة "ترجميةً" أيضاً. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، وبتعابير جيمسون، هو ما إذا كان بمقدور "الابتكار السردي... [أن] يغدو، من خلال لا معقوليته ذاتها، تشخيصاً لممارسة [ثقافية] ممكنةٍ أوسع وأكبر" (ص369).

إنَّ شمْشا ليقف، بالمعنى الحرفيّ، فيما بين شرطين حدوديين أو حالتين حدوديتين. فمن جهة أولى، ثمّة هند، هنده صاحبة النُّزل التي تعتنق التعددية في الطهي، والتي راحت تلتهم الأطباق المبهَّرة من كشمير والصلصات اللبنية من لَكْنو، حتى تحولت إلى كتلة ضخمة تشبه أرض شبه القارة ذاتها "لأنَّ الطعام يعبر كلَّ الحدود التي تخطر في بالك"[18]. ومن جهة أخرى، ثمّة سفيان، سفيانه صاحب النزل، المتروبولي "الكولونيالي" العلماني الذي يفهم مصير المهاجر وقدَره من خلال ذلك التعارض الكلاسيكي بين لوكريتيوس وأوفيد. فالمشكلة مترجمةً، بحسب سفيان، بغية الإرشاد الوجودي للمهاجرين ما بعد الكولونياليين، تتمثّل فيما إذا كان عبور الحدود الثقافية يغيّر

جوهر الذات (لوكريتيوس)، أم أنّ الهجرة، شأنها شأن الشمع، لا تغيّر سوى سطح النَّفس، بينما تحافظ على الهوية كما هي تحت أشكالها المتقلّبة (أوفيد).

وهذه الحدّية في تجربة الهجرة هي ظاهرة انتقالية بقدر ما هي ترجميّة؛ فهي حدّية لا حسم فيها لأنّ الشرطين أو الحالتين مرتبطتان على نحوٍ متجاذب في "بقاء" المهاجر على قيد الحياة. فذاتُ الاختلاف الثقافي، إذْ تحيا في الفرجات والسطوح البينيّة بين لوكريتيوس وأوفيد، واقعةً بين سلفيةٍ "محلية"، أو حتى قومية، من جهة وبين تمثّل أو احتواء متروبولي ما بعد كولونيالي من جهة أخرى، إنّما تغدو مشكلةً كان فالتر بنيامين قد وصفها بأنها مشكلة عدم الحسم، أو الحدّية، في "الترجمة"، عنصر المقاومة في سيرورة التحويل، "ذلك العنصر الذي لا يعنو للترجمة في ترجمةٍ ما"[19]. والحال، أنّ فضاء ترجمة الاختلاف الثقافي، هذا الفضاء الواقع عند الفرجات والسطوح البينيّة، هو فضاء مُفْعَم بزمنية الحاضر البنيامينية التي تُبْرِزُ لحظةَ انتقالٍ وليس متّصل التاريخ فحسب؛ فهي ضَرْبُ غريب من السكون يحدّد الحاضر الذي تغدو فيه كتابة التحول والتغيّر التاريخي واضحةً على نحوٍ غريب. كما تضفي ثقافة الـ "فيما بين" المهاجرة طابعاً دراميًا على ما تبديه الثقافة من "عدم قابلية الترجمة"؛ وهي إذْ تفعل هذا، إنّما تنقل السؤال المتعلّق بتملّك الثقافة أبعد من حلم داعية التمثّل، أو كابوس داعية العنصرية، بـ "النقل الكامل للموضوع"[20]؛ باتجاه مواجهة مع سيرورة متجاذبة من الانشطار والهجنة تَسِمُ التماهي مع اختلاف الثقافة. وهاهو إله المهاجرين، في الآيات الشيطانية، يتكلّم على هذا الأمر دون لبس، مع أنّه مفعم باللبس بين الطهارة والخطر:

> سوف لن يُحْسَم هنا ما إذا كنّا متعددي الأشكال، متعددي العناصر، نمثّل الاتحاد – عبر– التهجين بين أضداد مثل أوبار ونيشاي، أم أننا أنقياء، أقوياء، صارمين[21].

إنّ عدم التعيين الذي يَسِمُ الهوية الشتاتية، "[التي] سوف لن تُحْسَم هنا"، هو السبب الاجتماعي الدنيوي لما تمّ تمثيله على نطاقٍ واسع على أنّه "تجديف" الكتاب. فالهجنة هرطقة. والتهمة الأصولية لم تركزّ على إساءة تأويل القرآن بقدر ما ركّزت على المعصية المتمثّلة بـ "إساءة تسمية" الإسلام: حيث يُشَار إلى محمد على أنه ماهوند؛ وتُسمّى البغايا على أسماء زوجات النبيّ. فالتذمّر الأساسي الذي أطلقه الأصوليون هو

أنّ نقل هذه الأسماء المقدّسة إلى فضاءات مدنّسة ـ مواخير أو روايات واقعية سحرية ـ لا يقتصر على خرق المقدّس، وإنما يهدم إسمنت الجماعة ذاته. فانتهاك منظومة التسمية يعني إضفاء طابع العَرَضيّة وعدم التعيين على ما يدعوه أليسداير ماكنتاير، في مقالته عن "التراث والترجمة"، بـ"التسمية **لغايةٍ**: مؤسسات التسمية بوصفها تعبيراً وتجسيداً لموقف الجماعة المشترك، ولتقاليدها في الإيمان والبحث"[22]. ولقد مُثِّلَ صراع الثقافات والجماعة حول **الآيات الشيطانية** من خلال الحدود المكانية والاستقطابات الجيوبوليتيكية الثنائية أساساً؛ الأصوليون الإسلاميون ضد أدباء الحداثة الغربيين، نزاع المهاجرين القدماء والمتروبوليتانيين المحدثين. وهو أمرٌ يعمّي على قلق ثقافة الهجنة، تلك الثقافة الحدودية غير المحسومة التي تُفْصِحُ عن مشاكلها المتعلقة بتعيين الهوية وعن جمالياتها الشتاتية في زمنية غريبة، متفارقة هي، في آنٍ معاً، **زمن** الانزياح الثقافي، **وفضاء** "مالا يقبل الترجمة".

والتجديف ليس مجرد تلطيخ لقدسية الاسم المقدّس. وكما تقول سارا سوليري في قراءتها الجميلة لـ **الآيات الشيطانية**، فإن" التجديف غير مقتصر على الفصول الإسلامية من الرواية بأيّ حال من الأحوال. فثمة رغبة كولونيالية في الاجتثاث والاستئصال، يُرْمز لها من خلال صلاح الدين شَمْشا، تُمَثِّل أيضاً على أنّها هرطقة ثقافية. وبذا تغدو أفعال الانقطاع التاريخي أو الثقافي تلك اللحظات التجديفية التي تتكاثر في السرد"[23]. فالتجديف يمضي أبعد من الانقطاع عن التراث ويستبدل بزعمه نقاء الأصول شعرية إعادة التموقع وإعادة النقش. ورشدي يستخدم مراراً كلمة "التجديف" في المقاطع المتعلّقة بالهجرة من الكتاب ليشير إلى شكل مسرحي من أشكال إبداء الهويات الناجمة عن تقاطع الثقافات وتقاطع الأجناس. فالتجديف لا يقتصر على كونه إساءة الدنيوي تمثيل المقدَّس؛ وإنما هو أيضاً تلك اللحظة التي يُغْمر فيها، أو يغترب، موضوع تراثٍ ثقافي أو محتواه في فعل الترجمة. ذلك أنّ التجديف "الدنيوي" يُطْلِقُ في أصالة التراث أو استمراريته الواثقة زمنيةً تكشف الحالات الطارئة العارضة، بل المتباينة المتفاوتة، التي تنطوي عليها سيرورة التحول والتغيّر الاجتماعي.

ومما يدعّم توصيفي النظري للتجديف بوصفه فعلاً اختراقياً وانتهاكياً من أفعال الترجمة الثقافية قراءة يونس صمد للتجديف في سياق حدث الفتوى الواقعي[24]. فصمد يرى أنّ ما يشكّل جريمةً هو **الوسيط** أو **الأداة** التي يستخدمها رشدي لإعادة تأويل

القرآن. ففي العالم الإسلامي، الشعر هو الأداة التقليدية للذمّ والقدح. ورشدي، إذْ يصبّ سرد المراجعة التي يقوم بها في قالب الرواية ـ غير المعروف إلى حدّ بعيد في الأدب الإسلامي التقليدي ـ إنما ينتهك الترخيص الشعري الممنوح لنقّاد المؤسسة الإسلامية. وكما يقول صمد، فإنّ "جريمة رشدي الحقيقة، بنظر رجال الدين، تكمن في أنّه مسّ التاريخ الإسلامي الباكر متناولاً إياه بطريقة نقدية، واسعة الخيال وبعيدة عن التبجيل والتكريس وبتبصّر تاريخي عميق". غير أنّ من الممكن القول أيضاً، وكما أعتقد، أنّ خطيئة رشدي تكمن، بعيداً عن إساءة تأويل القرآن، في كشفه عن فضاءٍ من التنازع الخطابي الذي يضع سلطة القرآن ضمن منظورٍ من النسبية التاريخية والثقافية. فليس الأمر أنّ "محتوى" القرآن يوضع موضع نقاش وجَدَلٍ مباشر؛ بل الأمر أنّ رشدي، بكشفه عن مواقع وإمكانيات أخرى للنطق ضمن إطار القراءة القرآنية، إنّما يقوم بهدم أصالته عبر فعل الترجمة الثقافية؛ بمعنى أنه يعيد تموقع "قصدية" القرآن من خلال تكراره وإعادة نقشه في موقع رواية الهجرات والشتاتات الثقافية بعد الحرب.

إنّ النقل الذي يطول حياة ماهوند ويحوّلها إلى تلك المسْرَحة الميلودرامية في فيلم شعبي في بومباي، هو فيلم **الرسالة**، إنّما يؤدي إلى شكلٍ مهجَّن ـ "ثيولوجي"[25] ـ موجَّه إلى جمهور المهاجرين الغربيين. ويكمن التجديف، هنا، في الانزلاق فيما بين الحكاية الأخلاقية المقصودة وانزياحها إلى تشخيصات أعراضية دالة وكالحة في "عمل الحلم" الذي يعمله استيهام سينمائي. كما يقوم "التجديف" في الدراما النفسية العنصرية التي تدور حول شمشا، الرجل التيس الشيطاني، في الإسقاطات الرهابية التي تغذي مخاوف اجتماعية شديدة، وتعبر الحدود، وتراوغ ضروب التحكم والسيطرة المعتادة، وتهيم طليقةً في المدينة محوّلةً الاختلاف إلى ضرْب من الشيطانية. هكذا يغدو وهم العنصرية الاجتماعي، وقد دفعته الإشاعة، قابلاً للتصديق سياسياً وقابلاً للتفاوض استراتيجياً: "تورّط الكهنة، وأضافوا إلى الخليط عنصراً متقلّباً آخر، عنصر الربط بين كلمة **أسود** وخطيئة **التجديف**"[26]. ولأنّ العنصر المتقلّب ـ الفرجة أو السطح البينيّ ـ يمكّن من الربط بين الأسود والتجديف، فإنه يكشف، مرّة أخرى، أنّ "حاضر" الترجمة قد لا يكون انتقالاً ناعماً وسلساً، ونوعاً من التواصل أو الاستمرارية الإجماعية، وإنّما صوراً من إعادة كتابة التجربة المهاجرة والعابرة للثقافات إعادةً تتصف بالتفارق والتباين.

وإذا ما كانت الهجنة هرطقة، فإنّ التجديف حلم؛ ليس بالماضي أو الحاضر، ولا

بالحاضر المستمر؛ ليس الحلم النوستالجي بتراث، ولا الحلم الطوباوي بالتقدم الحديث؛ وإنّما حلم الترجمة بوصفها "بقاءً"، كما يترجم ديريدا "زمن" مفهوم بنيامين عن الحياة اللاحقة التي تحياها الترجمة، بوصفها sur-vivre[*]، فعلُ عيشٍ على الحدود. وهذا ما يترجمه رشدي إلى حلم المهاجر بالبقاء: فرجات **عبور وتعدية وبَدْء**؛ شروط هجنة تمنح القوة؛ بزوغٌ يحوّل "العودة" إلى نوعٍ من إعادة النقش أو إعادة التوصيف؛ تكرارٌ ليس متأخراً في الزمن، بل ساخر ومتمرد. ذلك أنّ بقاء المهاجر يتوقف، كما يقول رشدي، على اكتشاف "كيف تدخل الجدّة العالم". فالتركيز هو على إقامة الروابط عبر عناصر الأدب والحياة المتقلّبة؛ ذلك اللقاء الخطر مع "غير القابل للترجمة"، وليس التوصّل إلى أسماء جاهزة ومسبقة الصنع.

لا بدَّ أن تكون "جدّة" الخطاب المهاجر أو الأقلوي قد اتّضحت in medias res: فهي جدّةٌ ليست جزءاً من تلك القسمة "التقدمية" بين الماضي والحاضر، أو القديم والحديث؛ ولا هي بالـ "جدّة" التي يمكن احتواؤها في محاكاة "الأصل والنسخة". ففي كلتا هاتين الحالتين، تكون صورة الجديد صورةً أيقونية وليست نطقية؛ وفي كلا هذين المثالين، يكون الاختلاف الزمني مُمَثَّلاً كمسافة أبستمولوجية أو محاكاتية تفصل عن مصدرٍ أصلي. أمّا جدّة الترجمة الثقافية فقريبة مما يدعوه فالتر بنيامين "أجنبية اللغات"؛ مشكلة التمثيل المتأصّلة في التمثيل ذاته والملازمة له. وإذا ما كان بول دي مان قد ركّز على "كنائية" الترجمة، فإنني أريد أن أضع أساساً لـ "أجنبيّة" الترجمة الثقافية.

مع مفهوم "الأجنبيّة" يقترب بنيامين كثيراً من وصف أدائيّة الترجمة بوصفها إبداءً

(*) رأى بنيامين في مقالته الشهيرة "مهمة المترجم" أن الترجمة هي "صورة" بمعنى "شكل" أو "بنية" لا بمعنى "نسخة"، وأنّ القانون الذي يضبط هذه الصورة موجود في النص الأصلي، بحيث تغدو الترجمة لا شيئاً طارئاً على الأصل أو وصفاً عارضاً له، بل حقيقة جوهرية نابعة منه؛ بما يعني أنّ الأصل هو الذي يوجب من ذاته ترجمته، فتكون "قابلية الترجمة" صفة لا تنفك عنه، سواء وجد المترجم أو لم يوجد. وقابلية الأصل للترجمة هي السبب الذي يواصل به الأصل حياته من خلال النقول المتالية له، كأنما هذه القابلية هي قدرة الأصل على البقاء. وبذا فإنَّ صلة الأصل بالنقل تكون شبيهة بصلة الحياة بمظاهرها حيث يرتبط الأصل بالنقل ارتباطاً يستمدّ منه امتداد حياته ومواصلتها، أو يستمد بقاءه.

للاختلاف الثقافي وإظهاراً له. فهو يبدأ سجاله بالإشارة إلى أنّ كلاً من brot وpain تقصدان الشيء ذاته، وهو bread ، لكنّ نمطيهما في التدليل الخطابي والثقافي هما في صراعٍ واحدهما مع الآخر، حيث يكافح كلٌّ منهما لإقصاء الآخر وإبعاده. واكتمال اللغة بوصفها اتصالاً ينبغي أن يُفْهَم على أنّه منبثق من حالةٍ تنازعٍ وتقلّبٍ دائمةٍ ناجمة عن منظومات التدليل الاجتماعي والثقافي المتباينة. وسيرورة الاكتمال هذه بوصفها تكملة متوترة هي بذرة "ما لا يقبل الترجمة"؛ ذلك العنصر الأجنبي في وسط أداء الترجمة الثقافية. وهذه البذرة هي ما يتحول إلى ذلك التشبيه الشهير المتكرر في مقالة بنيامين: فبخلاف الأصل، حيث تشكّل الثمرة والقشرة نوعاً من الوحدة، نجد في فعل الترجمة أنَّ شكل التدليل يجعل المحتوى أو الموضوع متفارقاً، ومغموراً، ومغترباً، مثل عباءة ملكية كثيرة الطيّات.

وبخلاف ديريدا ودي مان، فإنني أقلُّ اهتماماً بالتشظي الكنائي الذي يعتري "الأصل"، وأشدُّ انشغالاً بالعنصر "الأجنبي" الذي يكشف عن البينيّ والخلالي؛ والذي يلحُّ في قماش الطيّات والثنيات الزائد؛ ويغدو "عنصر الربط المتقلّب"، زمنية الفيمابين غير المتعيّنة، التي لابدّ أن تنخرط في خلق الشروط التي يمكن عبرها لـ "الجِدَّة أن تأتي إلى العالم". فالعنصر الأجنبي "يدمّر بنى الأصل المرجعية ومعنى الاتصال أيضاً"[27]، لا من خلال نفيه لهذا الأصل وحسب بل من خلال مفاوضته ذلك التفارق الذي يكون فيه من نصيب زمنياتٍ ثقافيةٍ متعاقبةٍ أن "تُحْفَظ في عمل التاريخ وتُمْحى في الوقت ذاته.... فالثمرة اليانعة لما هو مفهوم تاريخياً تحتوي الزمن كبذرة نفيسة لكنها بلا طعم"[28]. أمّا الغاية، عبر هذا الديالكتيك من النفي ـ بوصفه ـ مفاوضةً، هذا الانشطار للقشرة والثمرة من خلال فاعلية الأجنبية، فهي، كما يقول رودولف بانويتز، ليس "أن تحول الهندية، أو اليونانية، أو الإنجليزية إلى ألمانية [وإنّما] أن تحول الألمانية بدلاً من ذلك إلى هندية، أو يونانية، أو إنجليزية"[29].

الترجمة هي الطبيعة الأدائية للاتصال الثقافي. إنّها لغةٌ in actu (نطقٌ، تموقعٌ) وليست لغةً in situ (énoncé، أو قضية)[30]. ودالول الترجمة لا يني يحكي، أو "يقرع" الأزمنة والفضاءات المختلفة بين السلطة الثقافية وممارساتها الأدائية[31]. و"زمن" الترجمة يكمن في تلك الحركة التي يتحركها المعنى، في المبدأ والممارسة اللذين يسمان اتصالاً "يطلق الأصلَ في حركةٍ كيما ينزع عنه ناموسيته، دافعاً إيّاه في

حركةٍ من التشظي، في تطواف هائم، وفي نوع من المنفى المتواصل الدائم"[32].

وشمشا هو دالول التمييز والتفرقة في ثقافة العرق والعنصرية البريطانية الأدائية الإسقاطية؛ "مهاجر غير شرعي، ملك طريد العدالة، مجرم شرير أو بطل سباق"[*][33]. يجمع صفات من ينزع إلى المحلية والتفوّق مما يميّز الهويات القومية (القوموية)، وذلك من مكانٍ ما بين أوفيد ولوكريتيوس، أو بين التعدديتين الطعامية والديموغرافية. والحال، أنّ هذه الحركة المهاجرة التي تتحركها التعيّنات الاجتماعية تفضي إلى محاكاة ساخرة لبريطانيا ماغي تورتشر هي الأشد فتكاً وتخريباً.

يأتي انتقام الهجين المهاجر في اللقطات المتتالية في Club Hot Wax[34] **[نادي الشمع الساخن]**، المُسَمَّى، بلا شك، تبعاً لترجمة سفيان استعارة أوفيد الشمعية تعبيراً عن ثبات روح المهاجر وعدم تغيّرها. وإذا ما كان جبريل فاريشتا يحوّل لندن، في مرحلة لاحقة من الرواية، إلى بلدٍ مداري يتّصف بـ "تقييدٍ أخلاقي متزايد، وقيلولةٍ هي بمثابة تقليد وطني، وتطوير نماذج من السلوك خصبة وقابلة للتوسع"[35]، فإنَّ بينكوالا مُبَدِّل ألحان الديسكو الزعّاق، النطّاط هو الذي يؤدي انتقام التاريخ الأسود من خلال ممارسات ثقافية معبّرة مثل بثّ الحماس، وأغاني الراب، والزعيق. ففي مشهد يخلط متحف مدام توسّو مع ليد زيبلن، تبزغ التماثيل الشمعية لموتى تاريخٍ أسود مبتور ومُسْتَأْصَل، وتأخذ بالرقص وسط مهاجري الحاضر في نوعٍ من الحفل التمثيلي ما بعد الكولونيالي المضاد تتم فيه استعادة التاريخ وإعادة نقشه. ويحكم على ماغي تورتشر الشمعية بأن تُذَاب، مصحوبةً بالأغاني البالدوينية "النار هذه المرّة". وعبر هذا الطقس من الترجمة، فإنَّ صلاح الدين شمشا، الرجل التيس الشيطاني، يدخل التاريخ فجأةً من جديد في حركة تاريخٍ مهاجر، حركة عالم متروبولي "يصير أقلوياً".

تنزع الترجمة الثقافية القداسة عن افتراضات التفوق الثقافي التي تبدو بدهية وليست محلّ شكّ. وهي إذْ تفعل ذلك، إنما تقتضي خصوصيةً سياقيةً، وتمايزاً تاريخياً ضمن المواقع الأقلوية. فإذا ما كانت أوحال السخط الإيماني لدى المحافظين والملالي قد طغت على الصورة العامة لقضية رشدي، فذلك لأنّ إيراد هذه القضية ضمن خطاب عام

(*) ربما كان من المفيد الإشارة إلى أنّ كلمة race الإنجليزية تعني كلاً من السباق والعِرْق.

مناهض للأصولية ونسوي لم يَحْظَ بكثير من الاهتمام. ومع ذلك، فإنَّ أخصب الجدالات والمبادرات السياسية في مرحلة ما بعد الفتوى قد صدرت عن مجموعاتٍ نسائية مثل **مجموعة النساء المناهضات للأصولية والأخوات السوداوات الجنوبيات**(36) في بريطانيا. فهؤلاء النساء لم يُعنين بالسياسات النصّية والإرهاب الدولي بقدر ما عنين بإظهار أنّ هذه القضية العالمية والعلمانية هي قضية وطنية بريطانية أيضاً، تقبع على نحو غريبٍ ومقلق في سياسات الحكومة البريطانية وصناعة العلاقات بين الأعراق؛ في "إضفاء الطابع العرقي على الدين" في بريطانيا متعددة الثقافات؛ وفي فرْض التجانس على السكان "من الأقليات" باسم التنوع الثقافي أو التعددية.

لم تُضْفِ هذه الجماعات النسوية طابعاً فيتشياً على التسمية المشينة للعاهرات بحسب زوجات ماهوند: بل لفتن الانتباه إلى ذلك العنف الذي يُمارس في المبغي وفي غرفة النوم، وطالبن بإقامة ملاجئ للنساء من الأقليات اللواتي يُجْبَرْن على الزواج بالقسر والإكراه. وتكشف استجابة هذه الجماعات لقضية رشدي ما يصفنه بـ "المفاعيل المتناقضة لما تتبناه الحكومة المحلية من سياسات نسوية وتعددية ثقافية (خاصةً في المجالس التي يقودها حزب العمال) (37)". ولقد أعادت الحركة النسوية البريطانية في التسعينيات من القرن العشرين وضع جدول أعمالها انطلاقاً من مثل هذه التعيّنات المتجاذبة والمتناحرة لكلٍّ من الطبقة، والجنس، والجيل، والتراث. كما أُعيد طرح المسألة الإيرلندية، ما بعد الفتوى، بوصفها مشكلةً ما بعد كولونيالية أيضاً، مشكلة "إضفاء الطابع العرقي على الدين". ولقد غدا نقد الأصولية البطريركية والطريقة التي تنظّم بها الجنس والرغبة الجنسية قضية أساسية بالنسبة للثقافات الأقلوية. فالفنانون الأقلويون راحوا يساءلون الجنسية الغيرية التي تنتظم الجماعات التقليدية القائمة على العائلة المرتبطة، وتقيّد وتكبّت العلاقات الشاذة. وتلك هي الحركة المدارية التي تتحركها الترجمة الثقافية إذْ يعيد رشدي تسمية لندن، في تكرارها الهندو - باكستاني، تلك التسمية اللافتة "إيلوون ديوون".

III ـ قضايا الجماعة

هل يمكن لـ "توظيفاتٍ ليبيدية من نوع سردي"(38) أن تنتج خطاباً قادراً على تمثيل الأقليات؟ وبعبارة أخرى ـ ومع احترامي الشديد لجيمسون ـ كيف يمكن لفاعلية جمعية

أن تمارس التدليل في جماعات لا تتمتّع بما لـ "الطبقة" من تاريخٍ "عضوي" وبما لخطابها من نضجٍ مفاهيمي؟ يذكّرنا عبد الجان محمد وديفيد لويد، بأنّ "صيرورتك أقلية ليست مسألةَ ماهية أو جوهر بل مسألة موقعٍ تحتلّه الذات". حيث يفصح هذا الموقع عن "ممارساتٍ وقيم بديلة ينطوي عليها عمل الأقليات الذي غالباً ما أوذي، وأُعيق، وحوصر، وتشظى"[39]؛ وحيث يعمد الفرد المُضطَهد، "الذي قُسِرَ على احتلال موقعٍ للذات سلبي وخاص" إلى "تحويل هذا الموقع إلى موقع إيجابي وجمعيّ"[40]. وبحسب كورنل ويست، فإنَّ هذه القيم المشظّاة والمحاصرة التي تَسِمُ الخطاب الأقلوي تقيم مع الماركسية نوعاً من التواصل والتفاصل في آنٍ معاً. حيث يقترح ويست ماديةً جينالوجية تكون سبيلاً لمقارعة "منطقٍ نفسي – جنسيٍ عرقي"[41]؛ وتمثّل منطقاً في العيش يسير بعكس اتجاه الحياة اليومية التي تدعو إليها أشكال إيديولوجية مختلفة (مثل العرق، والدين، والبطريركية، ورهاب الوطن)؛ كما تكشف، وتقارع، تلك الآليات التي تتشكلّ من خلالها صورة الذات وهويتها في ميادين الأساليب الثقافية، والمُثُل الجمالية، والحساسيات النفسية الجنسية. والحال، أنَّ كلا هذين التناولين للمواقع الأقلوية الجنسية والعرقية يبديان ذلك الشكل الرمزي من أشكال تعيين هوية الذات الذي يُمَثَّل من خلال تشظّي سيادة هذه الذات ومحاصرتها. ذلك أنّ التضامن الاندماجي يتشكّل من خلال ضروب الإفصاح المتجاذبة عن ميدان السياسات الجمالية، والتخيّلية، والاقتصادية وسياسات الجسد: زمنيةُ بناء وتناقض اجتماعيين هي زمنيةٌ تكرارية وخلالية؛ حالة متمردة من الـ "بين ذاتية" الواقعة بين الفروع المعرفية؛ ضَرْبٌ من اليوميّة التي تستنطق تعاصر الحداثة المتزامن.

إنه لفي غاية السهولة أن نرى إلى خطابات الأقلية على أنها أعراض للشرط ما بعد الحديث. وزَعْمُ جيمسون الذي مفاده أنَّ غياب الوعي الطبقي الأصيل يجعل "كلّ الصراعات الاجتماعية الحيّة التي تُخَاض في المرحلة الراهنة صراعات مشتّتة وعتيقة" (ص349)، لا يلتقط بما فيه الكفاية ذلك الانزياح التناحري الذي تطلقه الخطابات الأقلوية عبر ديالكتيك الهويات الطبقية، أو عند تقاطع أغراضها مع أغراض هذا الديالكتيك. وأنْ نسعى وراء كلّية سوسيولوجية وواقعية فلسفية "معافاة" (ص323)، كما يقول جيمسون على إثر جورج لوكاش، هو أمر يصعب أن يكون ملائماً لتلك الشروط المحمومة والجزئية، **شروط انبثاق الجماعات**، التي تشكّل جزءاً متمماً من الشروط

الزمنية والتاريخية للنقد ما بعد الكولونيالي.

"إنَّ ما يبدو على أنّه التناقض الذي لا يُضاهى في الفلسفة الاجتماعية الغربية ليس ذلك التضاد بين الدولة والمجتمع المدني بل التضاد بين رأس المال والجماعة"[42]. من هذا المنظور، يعود بارتا تشاترجي، الباحث الهندي من جماعة دراسات التابع، إلى هيغل ـ الذي يلعب دوراً حاسماً لدى كلٍّ من لوكاش وجيمسون ـ ليرى أنّ فكرة الجماعة تفصِحُ عن زمنيةٍ ثقافية تتّسم بالعَرَضيّة وعدم التعيين في القلب من خطاب المجتمع المدني. وهذه القراءة "الأقلوية" مبنيّة على الحضور الجزئي والمحَاصَر لفكرة الجماعة التي تنتاب مفهوم المجتمع المدني أو تُدْخِل فيه الازدواج، حيث تعيش ضمنه "حياةً سريةً، منطويةً على طاقاتٍ هدّامة لأنها ترفض أن تزول"[43]. فالجماعة، كمقولة، تمكّن من قيام قسمة بين الخاص والعام، والمدني والعائلي؛ لكنها، كخطاب أدائي، تجسّد استحالةَ رسمِ خطٍّ موضوعي فاصل بين الاثنين. وفاعلية مفهوم الجماعة "تنزُّ عبر فرجات بنية المجتمع المدني، تلك البنية المبنيّة على نحوٍ موضوعي، والمنظّمة على نحوٍ تعاقدي"[44]، كما تنزُّ عبر فرجات العلاقات الطبقية والهويات القومية. فالجماعة تبذر الاضطراب في سردية رأس المال العالمية الكبرى، وتزيح الإلحاح عن إنتاج جماعة "طبقية"، وتُفسِد هيمنة جماعة الأمّة المتخيَّلة. وسرد الجماعة يجعل الاختلاف الثقافي هو الأمر الجوهري، ويقيم شكلاً من تعيين الهوية مرتكزاً على "الانشطار – و – الازدواج" يوضحه تشاترجي من خلال تناقضٍ "مناهضٍ للكولونيالية" على نحوٍ نوعي يعتري المجال العام. فالمستعمَر يرفض أن يقبل عضوية مجتمع الرعايا المدنيّ؛ ولذا فهو يخلق ميداناً ثقافياً "موسوماً بضروب التمييز بين المادي والروحي، والخارجي والداخلي"[45].

والحال، أنني لست معنياً بالمعضلة المفاهيمية الخاصة بتناقض الجماعة ورأس المال، بقدر ما أجدني معنياً بجينالوجيا فكرة الجماعة بوصفها هي ذاتها خطاباً "أقلوياً"؛ بوصفها دفعاً لفكرة **المجتمع** ذاتها لأن تكون، أو تصير "أقلّ"، عبر ممارسة سياسات الثقافة. فالجماعة هي إضافةٌ إلى الحداثة متناحرة مع هذه الحداثة: هي في الفضاء المتروبولي منطقة الأقلية، التي تهدد مزاعم المدنيّة؛ وهي في العالم العابر للقوميات تلك المشكلة الحدودية التي يخلقها الشتاتي، والمهاجر، واللاجئ. أمّا التقسيمات الثنائية للفضاء الاجتماعي فتتجاهل التفارق الزمني العميق ـ زمن وفضاء

الترجمة - الذي تفاوض الجماعات الأقلوية من خلاله تعييناتها الجمعية للهوية. ذلك أنّ ما يطرحه خطاب الأقليات هو خلق الفاعلية عبر مواقع متباينة ومتفاوتة (وليست متعددة وحسب). فهل ثمّة شعرية للجماعة "الخلالية"؟ كيف تسمّي نفسها، كيف تكتب فاعليتها؟

لم أجد في الشعر ما بعد الكولونيالي المعاصر من يطرح مفهوم الحقّ في التدليل بالعمق الذي يطرحه به ديريك والكوت في قصيدته عن استعمار الكاريبي بوصف هذا الاستعمار تملّكاً لفضاءٍ عبر قوّة التسمية[46]. ففي هذه القصيدة تُظْهِرُ اللغة العادية سلطةً لها هالتها، وشخصيةً إمبراطورية؛ غير أنّ التركيز ينزاح، في نوعٍ من إعادة النقش الذي يُؤدّى أداءً ما بعد كولونيالي نوعياً، ينزاح عن التسمية الامبرياليّة إلى انبثاق دالول آخر من دواليل الفاعلية والهوية. دالول يدلُّ على مصير الثقافة بوصفها موقعاً، ليس للهدم والخرق فحسب، بل لتصوّر نوعٍ من التضامن بين إثنيات جمعها موعد التاريخ الكولونيالي.

سلالتي ابتدأت كما ابتدأ البحر،
بلا أسماء، ولا أفق،
بحصىً تحت لساني،
وبترتيبٍ آخر للنجوم.
هل ذُبْنَا في المرآة
....
مخلّفين وراءنا أرواحنا؟
الصائغ من بينارس،
والحجّار من كانتون،
وصانع البرونز من بينان.

نسر البحر يصرخ واقفاً على الصخرة،
وسلالتي ابتدأت كنسر البحر
بتلك الصرخة،

تلك الكلمة الرهيبة،
تلك الـ أنا!

[..] هذه العصا
لنخطّ أسماءنا في الرمل
أسماؤنا التي محاها البحر ثانيةً، دون أن
نبالي.

II

وحين سمّوا هذه الخلجان
خلجاناً،
أكان ذلك حنيناً أم سخرية؟
....
أين كانت قاعات قشتالة؟
بأروقة فيرساي
استُبدِلَتْ أوراق الملفوف
وبالزخارف الكورنثية،
صِيَغُ التصغير والتحقير،
وعندها صارت فرساي الصغيرة،
تعني تصاميم لزريبة،
أسماء تفاحات حامضة
وعنباً أخضر
في منفاهم.

[....] لأنهم رجال، لم يستطيعوا العيش
دون أن يفترضوا
أنّ من حقّ جميع الأشياء أن يكون لها أسماء
رضخ الإفريقي،
وكررها، وغيّرها.

يقول اسمعوا، يا أبنائي:
moubain: برقوق،
cerise: كرز برّي،
baie-la: خليج،
بالأصوات الخضراء الطازجة
كانوا ذاتهم ذات مرّة
على نحوٍ ما تلوي الريح
تصاريفنا الطبيعية.

هذا النخيل أعظم من فرساي،
لأنّ أحداً لم يصنعه،
أعمدته المتهاوية أعظم من قشتالة،
لأنّ أحداً لم يحطّمها
سوى الدودة التي لا تضع أيّة خوذة
لكنها الإمبراطور على الدوام،

ثمّة أسطورتان من أساطير التاريخ في هذه القصيدة، كلّ واحدة منهما مرتبطة بروايات متضاربة عن مكان الهوية في سياق المعرفة الثقافية. فهناك من جهة أولى تلك السيرورة البيداغوجية من التسمية الإمبريالية:

لأنهم رجال، لم يستطيعوا العيش

دون أن يفترضوا

أنَّ من حقّ جميع الأشياء أن يكون لها

أسماء.

وبعكس هذه السيرورة وبالتضاد معها، ثمّة الرضوخ الإفريقي الذي، إذْ يعيد درس الأسياد ويكرره، إنّما يغيّر في تصاريفهم:

Moubain: برقوق،

cerise: كرز برّي،

baie-la: خليج،

بالأصوات الخضراء الطازجة

كانوا ذاتهم ذات مرّة

ليس غرض والكوت أن يضع بيداغوجيا الاسم الإمبريالي في تضاد مع التملّك الصرفيّ الخاص بصوت المحليّ، بل يقترح المضيّ أبعد من ثنائيات القوة هذه بغية إعادة تنظيم ذلك المعنى الذي نعطيه لسيرورة تعيين الهوية في ضروب التفاوض التي تمارسها السياسات الثقافية. وهو يبْرِز **حقّ العبيد في التدليل**، لا بإنكاره على الإمبريالي "حقّ جميع الأشياء أن يكون لها أسماء" وإنّما بمساءلة الذاتية السلطوية الذكورية المُنْتَجَة في سيرورة الاستعمار: **لأنهم رجال، لم يستطيعوا العيش/ دون أن يفترضوا/ أنّ من حقّ جميع الأشياء أن يكون لها أسماء.** وما "الرجل" بوصفه مفعولاً من مفاعيلِ دالولِ ـ اسمٍ ـ خطابٌ استعماري، وخاضعاً لهذا الدالول؟ هذه هي الغاية التي يطرح والكوت من أجلها مشكلة "الابتداء" خارج سؤال "الأصول"، وأبعد من حقل الرؤية والمنظور ـ **العقل الذي شقّة الأفق نصفين** – والذي يشكّل الوعي البشري في مرآة الطبيعة، بحسب العبارة الشهيرة لريتشارد رورتي[47].

تاريخ والكوت يبدأ في مكان آخر. فهو يقودنا إلى تلك اللحظة من عدم الحسم أو انعدام الشرطية التي تشكّلُ تجاذب الحداثة وهي تنفّذ أحكامها النقدية، أو تسعى لأن تبّرر وقائعها الاجتماعية[48]. فقبالة "حقّ" الاسم الغربي، ذلك "الحقّ" التملّكي

القهري، يضع والكوت نمطاً مختلفاً من الكلام ما بعد الكولونيالي؛ زمناً تاريخياً تمّ تصوّره في خطاب المستعبَدين أو العاملين بعقود. وعدم الحسم الذي يبني والكوت سرده من خلاله يفتح قصيدته على "الحاضر" التاريخي الذي يصفه فالتر بنيامين بأنه "حاضر ليس انتقالاً، وإنما يلبث فيه الزمن ساكناً ويكون قد توقف"[49]. ذلك أنّ **هذا التصور يحددّ الحاضر الذي يُكتب فيه التاريخ**. ومن هذا الفضاء الخطابي الصراعي يقيم عنف الحرف، وإرهاب انعدام الزمن، مفاوضاته مع فاعلية الصائغ من بينارس، وصانع البرونز من بينان، والحجّار من كانتون. وهذه الفاعلية هي فاعلية جمعية سابقة على التسمية وما بعد إسمية في آنٍ معاً:

وسلالتي ابتدأت كتسر البحر

بتلك الصرخة،

تلك الكلمة الرهيبة

تلك الـ أنا!

أين تقبع الذات ما بعد الكولونيالية؟

بتلك **الكلمة الرهيبة، تلك الأنا**، يكشف والكوت عن الحاضر المتفارق لكتابة القصيدة تاريخها. فتلك **الأنا** بوصفها كلمة، بوصفها اعتباطية الدال، **هي دالول** الاختلاف الخلاليّ الذي تُصْنع من خلاله هوية المعنى. أمّا "الأنا" بوصفها ما قبل الاسم، بوصفها إنكاراً للذات الكولونيالية المستعبَدة، فهي تكرار لفاعلية التاريخ الرمزية، خطٌّ لاسمها على الرمال المتحركة، إقامة لجماعةٍ ما بعد كولونيالية مهاجرة في الاختلاف: هندية، صينية، إفريقية. بهذه "الأنا" المتفارقة، المزدوجة، يكتب والكوت تاريخ اختلاف ثقافي يُنْبِيءُ بإنتاجٍ للاختلاف بوصفه التعريف السياسي والاجتماعي الذي يتحدّد به الحاضر التاريخي. فالاختلافات الثقافية ينبغي أن تُفْهَم على أنها تُشَكّلُ الهويات ـ على نحوٍ عارضٍ وغير متعيّن ـ فيما بين تكرار كلمة أنا ـ التي يمكن على الدوام أن يُعاد نقشها ويُعاد تموقعها ـ وردّ الحقّ إلى الذات. وإذْ تُقْرأ الإفصاحات عن الاختلاف ـ العرق، التاريخ، الجنس ـ على هذا النحو، فيما بين الأنا – بوصفها – رمزاً والأنا – بوصفها – دالولاً، فإنّ هذه الإفصاحات لا تكون مفردة أو ثنائية أبداً. فمزاعم الهوية إسميّة أو معيارية، في لحظةٍ بدئيةٍ أو تمهيدية عابرة؛ وليس لها أبداً أن

تكون أسماءً حين تكون مُنْتِجَةً ثقافياً أو تقدمية تاريخياً. وأشكال الهوية الاجتماعية ينبغي أن تكون، مثل الكلمة، قادرة على أن تنقلب عبر اختلاف الآخر وبوصفها اختلاف الآخر وتحوّل حقّ التدليل إلى فعلٍ من أفعال الترجمة الثقافية.

Pomme arac
otaheite apple.
pomme cythère,
pomme granate,
z'ananas
The pineapple's
Aztec helmet
pomme,
لقد نسيت
ما تعنيه Pomme
Irish potato,
cerise,
the cherry
z'aman
sea-almonds
by the crisp
sea-bursts,
au bord de la ourviére.
عودي إليّ،
يا لغتي.
عودي،
cacao,
grigri,
solitaire,...[50]

يشير ريتشارد رورتي إلى أنّ "التضامن ينبغي أن يُبْنى من قطعٍ صغيرة، بدل أن يكون قائماً أصلاً وعلى نحوٍ جاهز، بشكل لغة نفهمها جميعاً حين نسمعها"[51]. وبروح

هذا التضامن، فإنّ والكوت يدعو إلى لغةٍ تؤدي وظيفةً رمزية. ففي حين تواظب القصيدة على التنقّل بين الأفعال الصغيرة المتعلقة بتسمية الطبيعة والأداء الواسع للسانٍ جماعي، نجد أنّ إيقاعها يسجّل "أجنبية" الذاكرة الثقافية. ففي نسيان اسم العلم، في كلّ عودة تعودها اللغة ـ في كلّ "رجعة" ترجعها ـ تكشف زمنيةُ الترجمة المتفارقة عن الاختلافات الصميمية التي تكمن بين الجينالوجيات والجغرافيات. وما وصفته مراراً، في هذا الفصل، بأنّه يعيش في "وسط ما لا يُدْرَك"، أو يقطن مع سفيان في مقهى شاندار، على الحدود بين أوفيد ولوكريتيوس، فيما بين **أوبار** (أعلى) **ونيشاي** (أدنى)، هو زمن وفضاء خلاليان .**وتوسّط** التاريخ يطرح المستقبل، مرّة أخرى، كسؤال مفتوح. ويفسح المجال لفاعليةٍ ابتداءٍ تمكّن المرء من امتلاك دواليل البقاء، ومنطقة التواريخ الأخرى، وهجنة الثقافات، من جديدٍ وفي كلّ مرة، كما هو الحال في حركة قصيدة والكوت. ففعل الترجمة الثقافية يعمل من خلال "اطّراد التغيّر والتحول" كيما يُسْفر عن معنى انتماء الثقافة:

أجيالٌ تمضي،

أجيالٌ مضت،

moi c'est gens ste. Lucie

C'est la moi sorti:

هناك وُلدت(52).

ومن قطع القصيدة الصغيرة، من ذهابها وإيابها، ينهض التاريخ العظيم، تاريخ لغات ومشاهد الهجرة والشتات.

هوامش الفصل 11:

1 ـ ثمّة مثالان حديثا العهد. ففي رائعة إدوارد سعيد **الثقافة والإمبريالية** الصادرة عام 1993 في لندن عن Chatto & Windus، نجد أنّ **قلب الظلام** هي التي تدعو إلى أشدّ التعليق والتأويل. كما تخدم كمورد لكثيرٍ من السجالات الأساسية في الكتاب. ففي نقاش سعيد في البداية ذلك التوجّه والتعزيز المعقّدين اللذين تبديهما الأفكار الإمبريالية بوصفها أيديولوجيا، تبرز **قلب الظلام** بقوة. وفي المنظور ما بعد الكولونيالي اللاحق، الذي يُعْنَى بالمقاومة والمعارضة، يلقي سعيد الضوء على «قلق التأثّر» الذي تولّده هذه الرواية في القصّ المناهض للكولونيالية، كما في عمل نغوجي واثينغو **النهر الفاصل** وعمل الطيب صالح **موسم الهجرة إلى الشمال**. أمّا في الدراسة الجميلة التي قدّمتها سارة سوليري عن بلاغة الهند الإنجليزية، فنجد قراءةً طباقية لـ **قلب الظلام** ورواية ف.س. نايبول **منحنى النهر**.

2 - J. Conrad, ***Heart of Darkness and Other Tales,*** edited with an introduction by Cedric Watts (Oxford: World's Classics, 1990), P. 138.

3 - ibid., P. 140.

4 - T. Morrison, ***Playing in the Dark*** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), passim.

5 - W. Harris, ***Tradition, the Writer, and Society*** (New Beacon: 1973), PP. 60-3.

6 - conrad, ***Heart of Darkness,*** P. 252.

7 - C. Taylor, ***The Sources of the Self: The Making of Modern Identity*** (Cambridge, Mass? Harvard University Press, 1989), P.51.

8 - S. Weber, ***Return to Freud: Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis*** (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), P.161.

9 - F. Jameson, ***Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*** (Durham: Duke University Press, 1991).

10 أغلب المقبوسات هي من خاتمة هذا الكتاب، «ترصينات ثانوية»، ص 297 -418، وسوف يشار إليها وإلى سواها من الآن فصاعداً بأرقام الصفحات.

11 - ibid., PP. 1.

12 - G.Gomez - pena, «the new world (b) order», ***Third Text,*** vol. 21 (winter 1992-3), P. 74.

13 ـ 2- لقد وصفتُ سرد مثل هذه الزمنية بأنّه «ماضٍ إسقاطيّ»، وذلك في قراءة لرواية توني موريسون **محبوبة**. انظر الفصل الثاني عشر.

14 - J. Forrster, «Dead on Time», in his ***The Seduction of Psychoanalysis: Freud, Lacan and Derrida*** (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), P. 206.

15 - J . Butler, «Decking out: performing identities», in Diana Fuss (ed.) ***Insid/ Out, Lesbian Theories, Gay Theories*** (New York: Routledge, 1991), P. 17.

16 - يمكن للقارئ أن يجد سجالاً يمكن أن يُعْتَبَر مضاداً لهذا الزعم في:
F. Jameson, «Modernism and imperialism», in ***Nationalism, Colonialism and Literature, introduction by Seamus Deane, A Field Day Company Book*** (Minneapolis: Minnesota University press, 1990), P. 53.

17 - على الرغم من إلحاح جيمسون على أنَّ القلق والاغتراب لا يشكّلان جزءاً من الظاهراتية ما بعد الحداثية، فإنني أودّ أن أساجل أنه من غير خوفٍ ورهبة لا يكون ممكناً تصور الانجذاب إلى مفاعيل التفارق، والحيرة، والازدواج، خاصةً في سياق معارف وممارسات «بازغة». ولقد سبق أن ساجلت، باقتضاب شديد، بشأن القلق بوصفه توجّهاً بيداغوجياً، وهذه ثيمة سوف أتوسّع بها في الكتاب الذي أعمل عليه، وعنوانه:
The Measure of Dwelling.

18 - S . Rushdie, ***The Satanic Verses*** (London: Viking, 1988), P. 261.

19 - ibid., P. 246.

20 - W. Benjamin, ***Illuminations,*** H. Zohn (trans.) (New York: Shocken Books, 1968), P. 75.

21 - ibid., P. 75.

22 - Rushdie, ***Satani Verses,*** P. 319.

23 - A . Macintyre, ***Whose Justice? Which Rationality?*** (London: Duckworth, 1988), P. 378.

24 - Sara Suleri, ***The Rhetoric of English India*** (Chicago: Chicago University Press, 1992), P. 192.

25 - Y .Samad, «Book burning and race relations: political mobilisation of Bradford Muslims», ***New Community,*** vol. 18, no. 4(1991), PP. 507 - 19.

26 مناقشتي في هذه الفقرة هي نوع من الشرح لسجال صمد وبحثه بتعابير أخرى.

27 - Rushdie, Satanic Verses, P. 272.

28 - ibid., P. 288.

29 - انظر مقالة ر. غاشيه اللافتة حول نظرية اللغة عند بنيامين:
R. Gasche, «the saturnine vision and the question of difference: Reflections on Walter Benjamin's theory of language», ***Studies in 20 th Century Literature, vol II, no. 1, Fall, 1986.***

30 - Benjamin, ***Illuminations,*** P. 263.

31 - R. Panwitz, in Benjamin, ***Illuminations,*** P. 80.

32 - Gasche, «The saturnin vision», P. 80.

33 - إنَّ هذا الشكل المتفارق من التفاعل الثقافي هو ما يصفه ديفيد لويد بـ «الترجمة الانكسارية، اللامتكافئة»، وذلك في قراءته لظهور الأدب الإيرلندي «الثانوي». انظر:
D. Lioyd, ***Nationalism and Minor L6iterature*** (Berkeley and London: University of California Press, 1987), PP. 110-11.

34 - P. de Man, ***The Resistance to Theory*** (Minneapolis: Minnesota University Press, 1986), P. 92.

Rushdie, ***Satanic Verses***, P. 288.

ibid., PP. 291-3. ـ 35

ibid., P. 354. ـ 36

see G. Sahgal, «Fundamentalis and the mlticulturalist fallacy», in ***Against the Grain: A Celebration of Survival and Struggle*** (Middlesex: Southall Black Sisters, 1990) ـ 37

Women Against Fundamentalism Newsletter, no. 4. ـ 38

jameson, ***Postmodernism***, P. 357. ـ 39

A. janmohamed and D. lioyd (eds), the Nature and Contex of Minority Discourse (New York and London: Oxford University Press, 1990), P. 8. ـ 40

ibid., P.10. ـ 41

C. West, «Race and social theory», in M. Davis etal. (eds), ***The Year Left 2: Toward a Rainbow Socialism*** (London: Verso, 1987), PP. 85 - 90. ـ 42

P. Chatterjee, «A response to Taylor's «Modes of civil society», ***Public Culture***, Fall 1990 (Princeton University press), P. 130. ـ 43

ibid., P. 130. ـ 44

ibid., P. 127.

ibid., P. 131. ـ 45

D. Walcott, «Names», in his ***Collected Poems*** 1948 - 1984(London: Faber, 1992), PP. 305 - 8. ـ 46

R. Rorty, ***Philosophy and the Mirror of Nature*** (Princeton: Princeton University Press, 1979). ـ 47

See J. Habermas, ***The Philosophical Discourse of Modernity*** (Cambridge: Polity, 1990), for a lengthy elaboration of this point. ـ 48

W . Benjamin, «theses on philosophy of history», in his ***Illuminations ed. with intro. By Hannah Arendt***, trans. H. Zohn (London: Jonathan cape, 1970), P. 264. ـ 49

D. walcott, «Sainte Lucie», in his ***Collected Poems 1948*** - ،1984 P. 310. ـ 50

R. Rorty, ***Contingency, Irony and Solidarity*** (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), PP. 190-1. ـ 51

Walcott, ibid., P. 314. ـ 52

الفصل الثاني عشر

خاتمة
"العـرق"، والزمـن، ومراجعـة الحداثـة

"زنجي وسخ!" أو ببساطةٍ، "انظري، زنجي!"

فرانز فانون، "واقعة السواد"

I

كلّما قيلت هذه الكلمات بغضبٍ أو بكراهية، وسواء وُجِّهَتْ إلى اليهودي في ذلك **المقهى الصغير** في أنتويرب، أم إلى الفلسطينيّ في **الضفّة الغربية**، أم إلى الطالب الزائيري الذي يبيع التماثيل المزوّرة على **الضفّة اليسرى** ولا يكاد يسدّ رمقه إلاّ بشقّ النفس؛ وسواء قيلت عن جسد امرأة أو رجل ملوّن؛ سواء صدرت بصورةٍ شبه رسمية في جنوب إفريقيا أو حُظّرت بصورة رسمية في لندن أو نيويورك، مع بقائها منقوشةً على نحوٍ ظاهر، وعلى الرغم من ذلك التحظير، في إحصاءات الأداء التعليمي وإحصاءات الجريمة، وفي انتهاكات قانون الفيزا، وخرق قوانين الهجرة؛ وكلما أَمْكَنَتْ رؤيةُ هذه الجملة، "زنجي وسخ!" أو "أنظري، زنجي"، في نظرةٍ، أو أَمْكَنَ سماعها في هفوة صمتٍ لا يريم، دون أن تُقال على الإطلاق؛ كلما وأينما أسمع عنصرياً، أو ألتقط نظرته، أتذكّر مقالة فانون المثيرة "واقعة السواد" وسطورها الافتتاحية التي لا تُنْسَى[1].

وإنني لأودُّ أن تكون البداية بالرجعة إلى تلك المقالة، كيما أستكشف واحداً

وحسب من مشاهد عَرْضِها اللافت، ألا وهو أداء فانون الظاهراتيّ لما يعنيه أن تكون لا زنجياً وحسب وإنما أيضاً واحداً من المهمّشين، والمُزاحين، والمشتّتين؛ ما يعنيه أن تكون واحداً من أولئك الذين يكون حضورهم) "overlooked" بالمعنى المزدوج الذي يشير إلى المراقبة الاجتماعية والإنكار النفسي)(*) كما يكون، في الوقت ذاته، مفرط التحديد (مُسْقَطاً نفسياً، ومصّوراً أو مُقَوْلَباً في صورة نمطية، ومُبْرَزاً بوصفه ضَرْباً من العَرَض المرضيّ). وعلى الرغم من الموقع الخاص الذي يدور فيه هذا المشهد ـ شخصٌ من المارتنيك يخضع لتحديقةٍ عنصرية عند زاوية أحد الشوارع في مدينة ليون ـ إلاّ أنني أرى أنّ سجال فانون يتصف بالعمومية لأنّه لا يتحدث في "واقعة السواد" عن تاريخية الإنسان الأسود بقدر ما يكتب عن زمنية الحداثة التي أُقِرَّت فيها صورة "الإنسان". حيث تتمثّل زمنية فانون ـ إحساسه بـ **تأخرّ الإنسان الأسود** ـ بأنّها زمنية الظهور والانبثاق التي لا تكتفي بأن تجعل من سؤال الأونطولوجيا سؤالاً غير مناسب للهوية السوداء، وإنّما تتعدّى ذلك لتجعل من المستحيل بعض الشيء فهم الإنسانية ذاتها في عالم الحداثة:

> **تأتون متأخرين كثيراً، متأخرين إلى أبعد حدّ، وعلى الدوام سيكون ثمّة عالم أبيض بينكم وبيننا** .[التشديد لي]

فبالتضاد مع أنطولوجيا هذا العالم الأبيض ـ بالتضاد مع ما تزعمه من أشكال العقلانية والكونية التراتبية ـ يقوم فانون بأداءٍ هو أداءٌ تكراري واستنطاقي؛ تكرارٌ يحمل طابع البدء والشروع، فيقيم تاريخ تخالف لا يعود إلى قوة **المماثل** .فبينـ **"نا"** وبينـ **"كم" يكشف فانون عن فضاء من النطق لا يكتفي بأن يناقض الأفكار الميتافيريقية عن التقدم أو العنصرية أو العقلانية، وإنما يباعد بين هذه الأفكار أيضاً عن طريق "تكرارها"، ويجعلها غريبةً إذْ يزيحها إلى عددٍ من المواقع المتناقضة ثقافياً والمُغَرَّبة خطابياً.**

وما يُظْهره فانون هو حدّية هذه الأفكار ـ هامشها المركزي الإثني ـ وذلك بكشفه

(*) تشير كلمة overlook إلى الفحص والمراقبة والملاحظة من جهة أولى، كما تشير إلى الإغفال والإهمال والتغاضي من جهة ثانية.

تاريخية رمزها الكونّي؛ **الإنسان. وهو إذْ ينطلق من منظور "تأخّرٍ" ما بعد كولونيالي، إنّما يبذر الاضطراب في دقّة** الإنسان بوصفه المقولة الدالّة والمتسيّدة بين مقولات الثقافة الغربية، وبوصفه مرجعاً للقيمة الأخلاقية مشتركاً وموحّداً. ففانون يؤدّي رغبة المستعمرين في التماهي مع مثال **الإنسان** الإنسانويّ: "كلُّ ما أردته هو أن أكون إنساناً بين الأناس الآخرين. أردتُ أن أجيء رشيقاً وفتيّاً إلى عالمٍ يكون لنا ونبنيه سويّاً". غير أنّه لا يلبث أن يبيّن، من خلال ضَرْبٍ من القلب الذي يلحن ويستعمل الألفاظ في غير ما وُضِعَت له، كيف يكشف الخطاب الأدائي للغرب الليبرالي، بأحاديثه وتعليقاته العادية اليومية، عن التفوق الثقافي والتنميط العرقّي اللذين أُقيمت عليهما كونية **الإنسان،** وذلك على الرغم من بيداغوجيات التاريخ الإنساني: "بالطبع، أيها السيّد، ليس ثمّة أيُّ تحيّز بيننا بحسب اللون... الزنجي إنسان مثلنا، تماماً... إنَّ سواده لا يجعله أقلّ ذكاء منّا".

يستخدم فانون واقعة السواد، واقعة التأخر، لكي يدّمر بنية القوة والهوية الثنائية: "ضرورة أن يكون الإنسان **الأسود أسود**؛ ضرورة أن يكون **أسود** بالعلاقة مع الإنسان الأبيض". غير أنَّ فانون قد كتب في غير مكان: " الإنسان **الأسود** ليس كذلك. [وقفة] شأنه شأن الإنسان الأبيض" (الـ [وقفة] من إقحامي). فخطاب فانون عن "الإنسان" ينبثق من ذلك القطع الزمني أو تلك الوقفة الزمنية المُنْزَلَة بأسطورة **الإنسان** القائمة على فكرة التواصل والاستمرار والتقدّم. كما أنّه يتكلّم من تلك الفترة الزمنية الفاصلة الدالّة التي تَسِمُ الاختلاف الثقافي والتي حاولت وأحاول أنْ أُبرزها بوصفها بنيةً لتمثيل الفاعلية التابعة وما بعد الكولونيالية. يكتب فانون من تلك الوقفة الزمنية، من تلك الفترة الفاصلة التي تَسِمُ الاختلاف الثقافي، في فضاء بين ترميز الاجتماعي و"دالول" تمثيلهِ الذوات والفاعليات. ويدمّر فانون ترسيمتين للزمن يتمّ من خلالهما التفكير بتاريخية الإنسان. فهو يرفض "تأخّر" الإنسان الأسود لأنّه ليس سوى المقابل لتأطير الإنسان الأبيض على أنّه كونّي ومعياريّ؛ **السماء البيضاء تحيط بي من كلّ جانب:** فالإنسان الأسود يرفض أن يحتّل الماضي الذي يشكّل الإنسانُ الأبيض المستقبل بالنسبة له. غير أنَّ فانون يرفض أيضا تلك الترسيمة الديالكتيكية الهيغلية ـ الماركسية التي يكون الإنسان الأسود وفقاً لها جزءاً من إلغاءٍ مُتعَالٍ: حدّاً أصغر في ديالكتيكٍ سوف يبزغ في كونّية عادلة ومنصفة. إنّ ما يشير إليه فانون هو، باعتقادي، زمن آخر، وفضاء آخر.

إنّه فضاءُ كينونةٍ مكتوبةٍ من تجربة السواد، والتمييز، واليأس، تلك التجربة المأساوية التي تقطع وتستنطق. إنّه فَهْمٌ للسؤال الاجتماعي والنفسي المتعلّق بـ "الأصل" ـ ومحوه ـ من جانب سلبي "يستمّد جدارته من إطلاقيةٍ تكاد أن تكون دائمةً وجوهرية [ينبغي لها أن] تتجاهل ماهيات كينونته ومحدّداتها... كثافة مطلقة... إلغاءُ الرغبة للأنا". واعتقادي أنَّ ما قد يبدو كما لو أنّه خالد وقائم منذ الأزل هو لحظة من نوع "الماضي الإسقاطي" الذي سأحاول هنا استكشاف تاريخه وتدليله. فما يجعل حاضر النطق الخاص بالحداثة متفارقاً هو نمط من "السلبية" التي تكشف عن فترةٍ زمنيةٍ فاصلة في اللحظة التي نتكلم فيها على الإنسانية من خلال تبايناتها ـ الجنس، العرق، الطبقة ـ التي تَسِمُ ما في الحداثة من هامشية زائدة. والحال، أنّ لغز هذا الشكل من الزمنية ينبثق مما دعاه دوبوا "سرعة وبطء العمل البشري"[2]، ليواجه التقدّم ببعض الأسئلة التي لا جواب لها، ويشير إلى بعض الأجوبة الخاصة به.

وإذْ يدمّر فانون " أونطولوجيا الإنسان"، فإنّه يشير إلى أنّه "ليس هنالك زنجي واحد وحسب، بل هنالك زنوج" .ومن المؤكد أنَّ مثل هذا الإشارة ليست نوعاً من الاحتفاء ما بعد الحديث بالهويات التعددية. وكما سأوضح في سجالي، فإنني أرى أنّ إقْحام "الفترة الزمنية الفاصلة" التي تبرز فيها اللحظتان الكولونيالية وما بعد الكولونيالية كدالولٍ وتاريخ هي التي تجعل مشروع الحداثة متناقضاً وغير محسوم على هذا النحو، الأمر الذي يجعلني أرتاب في تلك الانتقالات إلى ما بعد الحداثة في الكتابات الأكاديمية الغربية التي تنظّر لهذه التجربة "التاريخية الجديدة" من خلال تبنّيها نوعاً من الاستعارة "العالمثالثية"؛ حيث "يأخذ العالم الأول... عبر نوعٍ من القَلْب الديالكتيكي الخاص؛ بمسّ بعض الملامح من تجربة العالم الثالث.... فالولايات المتحدة هي. أكبر بلد عالمثالثي نظراً للبطالة، واللاإنتاجية، إلخ"[3].

والمعنى الذي يضفيه فانون على العَرَضيّة وعدم التعيين الاجتماعيين، من منظور فترةٍ زمنيةٍ فاصلةٍ ما بعد كولونيالية، ليس احتفاءً بالتشظي أو الـ bricolage ، أو الخلائط أو "الصور الزائفة". إنه رؤية إلى التناقض الاجتماعي والاختلاف الثقافي ـ بوصفهما فضاء الحداثة المتفارق ـ رؤية يمكن أن تُفْهَم على أفضل وجه في شذرة من قصيدة يوردها فانون حوالي نهاية "واقعة السواد":

كما يخلق التناقض بين القَسَمات

انسجام الوجه

هكذا نعلن واحدية الألم

والثورة.

II

يكشف خطاب العرق الذي أحاول أن أقدّمه عن مشكلة الزمنية المتجاذبة التي تَسِمُ الحداثة والتي غالباً ما تُغْفَل(*) في التقاليد التي تركّز على "المكان" لدى بعض أوجه النظرية ما بعد الحديثة[4]. فأنا لا أريد أن أختزل تحت عنوان "خطاب الحداثة" لحظةً تاريخية معقدة ومتعددة، ذات جينالوجيات قومية متنوعة وممارسات مؤسساتية مختلفة، فأحوّلها إلى شعار مفرد أجوف سواء كان "فكرة" العقل، أو التاريخانية، أو التقدّم، لمجرد أن أوفّر الراحة النقدية للنظرية الأدبية ما بعد الحديثة. وانشغالي بسؤال الحداثة يقف إلى جانب ذلك النقاش المؤثّر الناجم عن أعمال هابرماز، وفوكو، وليوتار، وليفور، من بين كثيرين غيرهم، والذي ولّد خطاباً نقدياً يتناول الحداثة بوصفها بنية أبستمولوجية[5]. وبعبارة أدقّ، فقد تحدّت هذه الأعمال سؤال الحكم الأخلاقي والثقافي، الأساسي بالنسبة لسيروات تشكيل الذات وإضفاء الطابع الموضوعي على المعرفة الاجتماعية، في لبّه "المعرفّي". وقد وصف هابرماز ذلك بأنّه شكل من الفهم الذاتي الغربيّ الذي يجسّد نوعاً من الاختزالية المعرفية في علاقة الكائن البشري مع العالم الاجتماعي:

> من الناحية الأونطولوجية، يُخْتَزَل العالم إلى عالمٍ من الكيانات بوصفه كلاً (بوصفه كلّية الموضوعات أو الأشياء...)؛ من الناحية الابستمولوجية، تُخْتَزَل علاقتنا بذاك العالم إلى القدرة على معرفة الأحوال بطريقة عقلانيةٍ هادفة؛ أمّا من الناحية الدلالية، فيُخْتَزَل ذلك العالم إلى خطاب يقرّر وقائع ويستخدم الجمل التوكيدية[6] [التشديد لي].

(*) تُغْفَل هنا مقابل overlooked التي تحمل، كما سبق القول، معنى المراقبة والحراسة أيضاً.

ومع أنَّ هذا التقديم للمشكلة قد يبدو متقشّفاً وصارماً، إلاّ أنّه يلقي الضوء على واقعة أنَّ تحدّي مثل هذا الوعي "المعرفيّ" يعمل على إزاحة مشكلة الحقيقة أو المعنى بعيداً عن قيود الأبستمولوجيا؛ أي بعيداً عن مشكلة المرجع بوصفه "موضوعيةً" منعكسةً في ذلك المجاز الشهير الذي استخدمه رورتي، مرآة الطبيعية. وبذا لا يعود الاهتمام مقتصراً على الانعكاس في المرآة ـ أي على الفكرة و المفهوم بحدّ ذاته ـ بل يمتدّ ليطول أُطُر المعنى كما تتكشّف فيما يدعوه ديريدا "الضرورة الإضافية لنوعٍ من الـ parergon". وهذا هو التوصيف الأدائي الحيّ لـ كتابة مفهوم أو نظرية، "علاقةٌ بتاريخ كتابته وكذلك كتابةٌ لتاريخه"[7].

ويكفي أن نلقي نظرة خاطفةً على المنظورات ما بعد الحديثة النافذة حتى نجد أنّ ثمة إضفاءً متزايداً لطابع السرد على سؤال الأخلاق الاجتماعية وتشكيل الذات. وسواء تعلّق الأمر بالإجراءات الحوارية و"المفردات النهائية" لدى الساخرين الليبراليين مثل ريتشارد رورتي، أو بالـ "قصص الأخلاقية" لدى أليسداير مكنتاير والتي تشكّل الأساطير الداعمة "ما بعد الفضيلة"؛ وسواء تعلّق الأمر بالـ petits récits والـ phrasis المتبقية عن تنحّي السرديات الكبرى الخاصة بالحداثة لدى ليوتار؛ أم بالجماعة الكلامية الإسقاطية إنّما المثالية التي أنقذها هابرماز ضمن الحداثة في مفهومه عن العقل التواصلي الذي يعبّر عن ذاته من خلال منطقه أو سجاله البراغماتي ومن خلال فهم "لا متمركز" للعالم: فإن ما نواجهه في هذه الروايات جميعاً هو أطروحات تتعلّق بما يُعْتَبَر الإيماءة الجوهرية في الحداثة الغربية، "أخلاقيات بناء الذات"، أو كما يصفها ملادان دولار على نحوٍ مُحْكَم:

> إعادة بناء الذات وإعادة ابتكارها المتواصلة التي تجعل هذا الموقف موقفاً مطابقاً للحداثة ونمطياً فيها.... فالذات والحاضر الذي تنتمي إليه ليس لهما أية مكانة موضوعية، بل ينبغي أن يتمّ بناؤهما (إعادة بنائهما) على نحوٍ مستمر ودائم[8].

وسؤالي هو: ألا تفترض هذه الإعادة الدائمة المتزامنة لبناء وابتكار الذات زمنيةً ثقافية قد لا تكون كونيةً في اللحظة الخاصة بها من إطلاق أحكامها الأبستمولوجية، وإنّما قد تكون متمركزة إثنياً في بنائها "الاختلاف" الثقافي؟ صحيحٌ أنَّ "نقش التغاير

ضمن الذات يمكن أن يفسح المجال أمام علاقة جديدة بالأخلاق"[9]، كما يقول روبرت يونغ، ولكن هل يقتضي ذلك بالضرورة تلك الحالة العامة التي دافع عنها دولار، ومفادها أنّ "انشطار [الذات] الدائم هو شرط الحرية"؟

وإذا ما كان الأمر كذلك، فكيف لنا أن نحدّد الشروط التاريخية والأشكال النظرية لهذا "الانشطار" في أوضاع سياسية تتّسم بـ "اللاحرية"، في هوامش الحداثة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية؟ ما أراه هو أنّ الفاعلية ما بعد الكولونيالية التي تلحن وتستخدم الألفاظ في غير ما وُضِعَتْ له، فاعلية "القبض على الطريقة التي يتمّ بها تشفير القيمة وتقعيدها" ـ كما تقول غاياتري سبيفاك ـ هي التي تكشف عن فترة زمنية فاصلة تقطع أسطورة الحداثة "التقدمية"، وتمكّن الشتاتي وما بعد الكولونيالي من أن يُمَثِّل. غير أنّ ذلك يجعل من الحاسم أن نحدّد الزمنية الخطابية والتاريخية التي تقطع "حاضر" النطق الذي تحدث أو تقع فيه ضروب إعادة ابتكار الحداثة. والحال، أنّ "حدوث" أو "وقوع" الحداثة هذا، هذه الاستعارة **المكانية** الملحّة والبدئية التي يتّم من خلالها تصوّر العلاقات الاجتماعية للحداثة، هو الذي يُدْخِل زمنية "المتزامن" في بنية "انشطار" الحداثة. وهذا التمثيل "المتزامن والمكاني للاختلاف الثقافي هو ما يجب أن يُعَاد تشغيله بوصفه **إطاراً** للآخرية الثقافية **ضمن** الديالكتيك العام للازدواج الذي تقترحه ما بعد الحداثة. وإلاّ فإنّ من المحتمل أن نجد أنفسنا وقد رسونا وسط تلك "الخرائط المعرفية" الخاصة بالعالم الثالث لدى جيمسون، والتي يمكن أن تكون مفيدة بالنسبة لفندق بونافنتشر في لوس أنجلوس، لكنها كفيلة بأن تتركك كالأعمى في غزّة[10]. أما إذا كانت ذائقتك أكثر انشداداً إلى "عالم آخر" منها إلى العالم الثالث، كما هو حال تيري إيغلتون، فسوف تجد نفسك وقد صرفت النظر عن التاريخ "الواقعي" لـ "الآخر" ـ النساء، الأجانب، المثليون، سكان إيرلندا أهل البلد ـ على أساس "أساليب، وقيم، وتجارب حياتية معينة يمكن اللجوء إليها الآن بوصفها شكلاً من النقد السياسي" لأنّ "السؤال السياسي الأساسي هو سؤال المطالبة بحقٍّ مساوٍ لحقّ الآخرين بشأن ما يمكن أن يصير عليه المرء، لا بشأن افتراض هوية مكتملة كانت قد كُبِتَتْ"[11]. والحال، أنني أريد أن أطرح أسئلتي، أسئلة حداثةٍ مضادة، كيما أقيم **دالول الحاضر**، دالول الحداثة، الذي لا يتطابق مع تلك "الآن" التي تتّصف بالفورية والمباشرة والشفافية، وكيما أجد شكلاً من التفريد الاجتماعي حيث **لا تكون الجماعة**

محمولةً على صيرورة شفافة أو مُسْنَدَةً إليها: ما الحداثة في تلك الشروط الكولونيالية حيث يكون فَرْضُها بحدّ ذاته إنكاراً للحرية التاريخية، والاستقلال المدني والخيار "الأخلاقي" المتعلق بالتجدد وإعادة الصياغة؟

III

ما يدعوني لأن أطرح هذه الأسئلة من ضمن إشكالية الحداثة هو تحوّل ضمن التقاليد النقدية المعاصرة الخاصة بالكتابة ما بعد الكولونيالية. ففي هذه التقاليد لم يَعُدْ ثمّة ذلك الوجود المؤثّر للإلحاح الانعزالي على بلورة تقليدٍ مناهض للإمبريالية أو قومي أسود وكفى. بل هناك محاولة لقطع خطابات الحداثة الغربية من خلال تلك السرديات المزيحة، والاستنطاقية التابعة أو ما بعد العبودية وما تولّده من منظوراتٍ نظرية ـ نقدية. وعلى سبيل المثال، فإنّ قراءة هوستون بيكر لحداثة **نهضة هارلم** تبلور على نحوٍ استراتيجي نوعاً من "تشويه السيادة"، نوعاً من الرطانة الخاصة، قائماً على نطق الذات "لا بوصفها كينونة بسيطة، بل بوصفها تحرراً من الامتلاك"[12]. فمراجعة الحداثة تقتضي، كما يشير بيكر، كلاًّ من الاحتفاء اللغوي بالذات وممارسة أداءٍ شتاتي يتّصف بكونه استعارياً. أمّا مشروع "الثقافة العامة" الذي أطلقه كلٌّ من كارول بيركنريدج وأرغن أبادوري فيركّز على انتشار الحداثة الثقافية العابر للقوميات. فالملحّ بالنسبة لهما، وبحقّ، هو ألاّ تفقد المواقع العالمية "المتزامنة" الخاصة بمثل هذه الحداثة حسّ الأساليب والتعابير المتصارعة والمتناقضة التي تميّز تلك الممارسات والنتاجات الثقافية التي تتبع "التطور اللامتكافئ" لمسارات رأس المال العالمي أو متعدد القوميات. وعلى كلّ دراسة ثقافية عابرة للقوميات أن "تترجم"، على نحو محلي وخاص في كلّ مرّة، ما ينزع مركزية هذه العالمية العابرة للقوميات ويهدمها، وذلك لكي لا تقع أسيرة الافتتان بالتكنولوجيات العالمية الجديدة الخاصة بالنقل والتصدير الإيديولوجي والاستهلاك الثقافي[13]. أمّا بول غليروي فيقترح شكلاً من الحداثة الشعبية التي تحيط بكلٍّ من التغيير الجمالي والسياسي الذي أدخله الكتّاب السود على الفلسفة والأدب الأوروبيين، وذلك في الوقت الذي "تضفي فيه معنىً على الأشكال الشعبية العلمانية والروحية ـ الموسيقا والرقص ـ التي تعالج ضروب القلق والمعضلات التي تنطوي عليها الاستجابة لـ **دفق الحياة الحديثة**"[14]. والحال، أنّ قوة الترجمة ما بعد الكولونيالية للحداثة تكمن

في بنيتها الأدائية، التشويهية التي لا تكتفي بأن تعيد تقويم محتويات تقليدٍ من التقاليد الثقافية، أو بتبادل القيم "عبر الثقافات". فميراث العبودية أو الكولونيالية الثقافي يُوْضَع إزاء الحداثة لا لكي يحلّ اختلافاتها التاريخية محوّلاً إيّاها إلى كلّية جديدة، ولا لكي يذهب بتقاليدها، بل لكي يُدْخِل محلاً آخر للنقش والتدخّل، موقعاً آخر للنطق هجيناً و"غير مُتَمَلَّك"، من خلال ذلك الانشطار الزمني ـ أو المسافة الزمنية الفاصلة ـ التي كشفتُ عنها (خاصةً في الفصل التاسع) والتي تخصّ التدليل على الفاعلية ما بعد الكولونيالية. ذلك أنّ اختلافات الثقافة والقوّة تتشكّل عبر شروط النطق الاجتماعية: الوقفة الزمنية، التي هي أيضاً **لحظة التغيير التاريخية**، حين ينفتح فضاء متأخر **فيما بين** "واقع الدواليل" **بين** الذاتي "المجّرد من الذاتية" وتطور الذات التاريخي في نظام الرموز الاجتماعية[15]. وهذا النوع من إعادة تقويم بنية الدالول الثقافي الرمزية هو أمر ضروري على نحوٍ مطلق كيما يمكن، في إعادة تسمية الحداثة، ضمان تلك السيرورة من فاعلية الترجمة النشطة ـ لحظة "صنع المرء اسماً لنفسه" يبرز عبر "عدم الحسم... [الذي يفعل فعله] في صراعٍ على الاسم العلم في مشهد من المديونية الجينالوجية"[16]. ومن غير هذا الضرب من إعادة نقش الدالول ـ من غير هذا التحويل والتغيير **في موقع النطق** ـ يكون ثمّة خطر أن تختفي محتويات الخطاب المحاكاتية واقعة أنّ بقاء بنى القوة المهيمنة في موقع السلطة يتمّ عبر **تحوّل وتبدّل في مفردات** هذا الموقع السلطوي. فهنالك، مثلاً، قرابة بين الأُطُر المفاهيمية المعيارية الخاصة بالأنثربولوجيا الكولونيالية والخطاب المعاصر الخاص بفاعليات تقديم الدعم والمعونة والتطوير. ذلك أنّ "نقل التكنولوجيا" لم يُفْضِ إلى نقل القوة أو إلى إزاحة تقليدٍ استعماري جديد في السيطرة والتحكّم السياسيين اللذين يتمّان انطلاقاً من النزعة الإحسانية المحبّة لعمل الخير، ذلك الموقع التبشيري الشهير.

ما الذي نعنيه بكفاح الترجمة باسم الحداثة؟ كيف لنا أن نضع اليد على جينالوجيا الحداثة، على نحوٍ يلحن ويستخدم الكلمات في غير ما وُضِعَتْ له، ونفتحها على الترجمة ما بعد الكولونيالية؟ ليست "قيمة" الحداثة متوضعةً، على نحوٍ مسبق وقَبْليّ، في واقعةٍ سلبيةٍ منفعلةٍ خاصةٍ بحدثٍ أو بفكرةٍ يرتبطان بعهد معين ـ كالتقدم، والمدنية، والقانون ـ وإنّما هي قيمة ينبغي أن يتمّ التفاوض بشأنها ضمن حاضر "النطق" بالخطاب. ولعلّ ألمعية تناول كلود ليفور لتكوين الإيديولوجيا في المجتمعات الحديثة

تكمن في إشارته إلى أنّ تمثيل الحكم، أو خطاب العمومية الذي يرمز إلى السلطة، هو تمثيلٌ متجاذب نظراً لانفصامه وانشطاره عن عمله واشتغاله الفعّال[17]، وأنّ **الجديد أو المعاصر** يبرزان من خلال انشطار الحداثة بوصفها حدثاً ونطقاً، بوصفها ما يرتبط بعهد كامل وما يرتبط باليومي، في آنٍ معاً. فالحداثة بوصفها **دالولاً** للحاضر تبرز في سيرورة انشطار، في فترة زمنية فاصلة، تعطي ممارسة الحياة اليومية قوامها بوصفها **كينونة معاصرة** .ولأن للحاضر قيمة "دالول" من الدواليل، فإن الحداثة تكرارية؛ مساءلة متواصلة لشروط الوجود؛ جاعلةً من خطابها الخاص ضرْباً من الإشكالية لا من حيث "أفكاره" وحسب وإنما أيضاً من حيث الموقع والمكانة التي يحظى بها محلّ التلفّظ الاجتماعي.

IV

"لا يكفي... أن نتتبّع الخيط الغائي الذي يجعل التقدّم ممكناً؛ علينا أن نعزل، ضمن تاريخ [الحداثة]، حدثاً تكون له قيمة الدالول"[18]. ويشير فوكو في قراءته لمقالة كانط Was ist Aufkl?rng? [ما التنوير] إلى أنّ دالول الحداثة هو شكل من أشكال فكّ الشيفرات الذي يجب أن تُلْتَمَس قيمته في الـ petits récits ، والأحداث غير القابلة للإدراك، في الدواليل التي لا معنىً واضحاً لها أو قيمة ـ الدواليل الفاغرة واللامركزية ـ والأحداث التي هي خارج "حوادث التاريخ العظيمة".

فدالول التاريخ لا يكمن في جوهر الحدث ذاته، ولا يكمن على نحوٍ حصري في **الوعي المباشر** لفاعليه وممثليه، وإنما يكمن في شكله بوصفه **مشهداً**؛ مشهدٌ تنبع قدرته على التدليل من التباعد والانزياح بين الحدث وأولئك الذين هم مشاهدوه. وعدم التعيين الذي يَسِمُ الحداثة، حيث يحدث كفاح الترجمة، لا يقتصر على كونه يتعلّق بأفكار التقدم أو الحقيقة. فالحداثة، كما أرى، تتعلّق بالبناء التاريخي لموقعٍ خاص من مواقع النطق والتوجّه التاريخيين. وهي تعطي ميزةً لأولئك الذين "يشهدون"، أولئك الذين هم "خاضعون"، أو منزاحون تاريخياً بالمعنى الفانوني الذي بدأتُ به. تعطيهم موقعاً تمثيلياً عبر المسافة المكانية، أو **الفترة الزمنية الفاصلة** بين **الحدث العظيم** وتداوله كدالول تاريخي على "شعب"أو "عهد"، دالول يشكّل ذاكرة وأخلاق الحدث بوصفه سرداً، وبوصفه ميلاً باتجاه جماعة ثقافية، وشكلاً من أشكال التعيين الاجتماعي والنفسي

للهوية. فالتوجّه الخطابي للحداثة ـ بنية السلطة فيها ـ تنزع مركزية **الحدث العظيم**، وتتكلم من تلك اللحظة التي هي لحظة "عدم قابلية الإدراك"، ومن الفضاء الإضافي الموجود في "الخارج" أو إلى جنب (abseits) على نحوٍ غريب.

يتتبّع فوكو، عبر كانط، "أنطولوجيا الحاضر" وصولاً إلى الحدث المثال، حدث الثورة الفرنسية، كيما يبرز هناك دالول الحداثة الخاص به. غير أنّ البعد المكاني الخاص بالمسافة ـ **مسافة المنظور الذي يُرَى منه المشهد** – هو الذي يقيم ضَرْباً من التجانس الثقافي في دالول الحداثة. كما يُدْخِلُ فوكو منظوراً مركزياً أوروبياً في اللحظة التي تقيم فيها الحداثة "ميلاً أخلاقياً لدى الجنس البشري". هكذا يتكشّف التمركز الأوروبي في نظرية فوكو عن الاختلاف الثقافي في إضفائه المتواصل للطابع المكاني على زمن الحداثة. وعلى الرغم من تفاديه مشاكل الذات المتسيّدة والسببية الخطّية، إلاّ أنّه يقع فريسة تصوّر "الثقافي" على أنه تشكيل اجتماعي يكون ازدواجه الخطابي ـ ديالكتيك المتعالي والتجريبي ـ محتوىً في إطار زمني يجعل الاختلاف "متعاصرةً" على نحوٍ متكرر، ونوعاً من أنظمة المعنى ـ بوصفه ـ متزامناً. فنحن إزاء نوعٍ من "التناقض" الثقافي الذي يفترض مسبقاً وعلى الدوام ضَرْباً من التباعد أو المسافة المتعالقة. **والتباعد المكاني** عند فوكو يحبس دالول الحداثة عام 1789 في زمنيةٍ "متعالقة" ومتفاعلة. فالتقدم يجمع معاً لحظات الدالول الثلاث بوصفه:

> signum rememorativum، ذلك أنّه يكشف عن ذلك الميل [للتقدّم] الذي كان حاضراً منذ البداية؛ وبوصفه signum demonstrativum لأنّه يوضح الفعالية الحاضرة لهذا الميل؛ وبوصفه أيضاً signum prognosticum لأننّا لا نستطيع أن ننسى ميل [الحداثة] الذي تكشّف من خلال **الثورة**، على الرغم من أنّه قد يكون لهذه الثورة بعض النتائج التي يمكن وضعها موضع المساءلة[19].

ماذا لو أنّ مفاعيل "بعض النتائج التي يمكن وضعها موضع المساءلة" مما ترتّب على الثورة كانت تخلق نوعاً من التفارق بين الـ signum demonstrativum والـ signum prognosticum؟ ماذا لو كان رمز الثورة، في الفضاء الجيوبوليتيكي للمستعمرة

المرتبطة بالمتروبول الغربي ارتباطاً جينالوجياً (بالمعنى الفوكوي لكلمة جينالوجيا)، واضحاً جزئياً على أنّه وعد معذّب، لا يُطَال ولا يمكن نسيانه ـ نوعاً من **البيداغوجيا** الخاصة بقيم الحداثة ـ في حين يكرر دالول الحياة اليومية في "فعاليته الحاضرة" ـ **في** أدائه السياسي ـ تلك العنصرية الأرستقراطية القديمة الخاصة بالـ **ancien régime**؟

إنّ تلك القيود المركزية الإثنية التي تقيد دالول الحداثة المكاني عند فوكو لتتضّح مباشرةً إذا ما اتخذنا موقعنا، في المرحلة التالية مباشرة للثورة. ليس في باريس، إنّما في سان دومينغو مع **اليعاقبة السود** .فماذا لو أنّ "المسافة" التي تشكّل معنى **الثورة** بوصفها دالولاً، تلك **المسافة الدالّة** بين الحدث والنطق، كانت تمتُّد ليس عبر الباستيل أو شارع الـ Blancs-Monteaux ، بل تطول الاختلاف الزمني للفضاء الكولونيالي؟ ماذا لو أننا سمعنا "الميل الأخلاقي لدى الجنس البشري" وهو يُلْفَظ من قِبَل توسّان لوفيرتور(*) الذي كانت دواليل الحداثة، "الحرية، المساواة، الإخاء... التي أطلقتها الثورة الفرنسية، على شفتيه دائماً، وفي مراسلاته، وأحاديثه الخاصة"[20]، كما يقول سي. ل. ر. جيمس. ما الذي نفعله بشخصية توسّان ـ التي يتذكّر جيمس إزاءها كلاًّ من فيدر، وآخاب، وهاملت ـ في اللحظة التي يفهم فيها ذلك الدرس المأساوي الذي مفاده أنَّ الميل الأخلاقي، **الحديث**، لدى الجنس البشري، ذلك الميل المختَزَن في دالول **الثورة**، لا يعمل إلا على تغذية العامل العرقي القديم في مجتمع العبودية؟ ما الذي نتعلمه من ذلك الوعي المنشطر، ذلك التفارق "الكولونيالي" بين الأزمنة الحديثة والتواريخ الكولونيالية والعبودية، حيث لا تجري إعادة ابتكار الذات وإعادة اصطناع الاجتماعيّ على النحو المعتاد أو الصحيح؟

هذه هي القضايا التي تطرحها ترجمة الحداثة ترجمةً ما بعد كولونيالية، ترجمة تلحن وتستخدم الكلمات في غير ما وُضِعَتْ له. وهي تدفعنا لأنْ نُدْخِل سؤال الفاعلية التابعة في سؤال الحداثة: ما هي هذه "الآن" الخاصة بالحداثة؟ من الذي يحدد هذا الحاضر الذي نتكلّم منه؟ وهذا ما يفضي إلى سؤال فيه المزيد من التحدّي: **ما هي**

(*) توسّان لوفيرتور، فرانسوا دومنيك (1743 ـ 1803) جنرال من هاييتي، قائد حركة الاستقلال ضدّ الفرنسيين. وُلِدَ لأبوين من العبيد. ولقب لوفيرتور يعني "الانفتاح". وبعد انتصاره لفترة هُزِم وأُخِذَ إلى فرنسا حيث سُجِن ومات.

الرغبة التي تنطوي عليها هذه الحاجة المتكررة إلى التحديث؟ لماذا تلحُّ، بهذه الصورة القسرية، على واقعها المعاصر، على بعدها المكاني، على المسافة التي تُشاهَد منها؟ ما الذي يعتري دالول الحداثة في تلك الأمكنة المقموعة والمكبوتة مثل سان دومينغو حيث يُسْمَع بالتقدم سماعاً وحسب دون أن "يُرَى"، هل يكشف عن مشكلة تلك اللحظة المتفارقة من التلّفظ به: عن ذلك الفضاء الذي يمكّن لحداثةٍ مضادةٍ ما بعد كولونيالية من أن تظهر؟ ذلك أنّ التدليل على خطاب الحداثة يتمّ من الفترة الزمنية الفاصلة، أو الوقفة الزمنية، التي تنبثق من التوتر بين "حدث" الحداثة الذي يشير إلى عهد متميّز ويكون بمثابة الرمز لاستمرار التقدم، وبين زمنية دالول الحاضر التي تكون بمثابة القطع، وبمثابة العارض أو الطارئ الذي يَسِمُ الأزمنة الحديثة ويصفه هابرماز على نحوٍ مُحْكمَ بأنّه ما تتّسم به هذه الأزمنة من "ضروب التلمُّس قُدُماً وضروب المواجهات أو المصادفات المثيرة الصادمة"[21].

ثمّة توترٌ عارض وطارئ ضمن الحداثة يدور في هذا "الزمن" من التكرار: توترٌ بين بيداغوجيا رموز التقدّم، والتاريخانية، والتحديث، والزمن الفارغ المتجانس، ونرجسيته الثقافية العضوية، والبحث الأوناني(*) عن أصولٍ عرقية، وبين ما سأسميه "دالول الحاضر": أدائية الممارسة الخطابية، récits الحياة اليومية، وتكرار التجريبي، وأخلاقيات تجسيد الذات، والدواليل المتكررة التي تَسِمُ المرور اللاامتزامن للزمن في أراشيف "الجديد". وهذا هو الفضاء الذي يبزغ فيه سؤال الحداثة **كشكلٍ من أشكال الاستنطاق**: ما الذي أنتمي إليه في هذا الحاضر؟ ما المعطيات التي أتماهى تبعاً لها مع الـ "نحن"، مع ما يتّسم به المجتمع من مجالٍ بين ذاتّي؟ ومثل هذه السيرورة لا يمكن تمثيلها من خلال العلاقة الثنائية قديم/ حديث، داخل/ خارج، ماضي/ حاضر، لأنّ هذه الأسئلة تسدّ الطريق أمام دافع الحداثة للسير قُدُماً إلى الأمام أو تسدّ الطريق أمام غائية هذه الحداثة. وهي تشير إلى أنّ ما يُفَسَّر على أنّه "مستقبلية" الحديث، وتقدّمه المحتوم، وتراتبياته الثقافية، قد يكون "زيادةً"، ومغايرةً تبذر الاضطراب، وسيرورةَ تهميشٍ لرموز الحداثة.

(*) الأونانية، onanism، تشير إلى الجماع الناقص أو المبتور.

غير أنَّ الفترة الزمنية الفاصلة ليست ضَرْباً من الإلغاء والإبطال، أو انزلاقاً للدالّ إلى ما لا نهاية، أو نوعاً من الفوضى النظرية مماثلةً لما تحدثه المعضلة أو الأبوريا. الفترة الزمنية الفاصلة هي مفهوم لا يتواطأ مع الأساليب الدارجة في ادّعاء تغاير "الأسباب" المتزايدة أبداً، وتعدد مواقع الذات، والمؤن التي لا نهاية لها من "الخصوصيات" و"المحليات"، و"الإقليميات" الهدّامة. فمشكلة الإفصاح عن الاختلاف الثقافي ليست مشكلة تعددية براغماتية مطلقة العنان أو مشكلة "تعدد" الكثرة؛ إنها مشكلة ما هو أقل من واحد، ما هو ليس واحداً كاملاً، مشكلة النقص في الأصل وتكرار الدواليل الثقافية في ازدواجٍ من النوع الذي لا ينتهي إلى ضَرْب من المشابهة أو المماثلة .ما تنطوي عليه الحداثة زيادةً على الحداثة هو هذا "القطع" الدالّ أو القطيعة الزمنية الدالّة: فهي تقطع تلك الوفرة أو الغزارة في فكرة الثقافة المنعكسة على نحوٍ مدهش في مرآة الطبيعة البشرية؛ وهي توقف بالمثل ذلك التدليل الذي لا ينتهي على الاختلاف. والسيرورة التي وصفتها بأنّها دالول الحاضر ـ ضمن الحداثة ـ تمحو وتستنطق تلك الأشكال المركزية الإثنية من الحداثة الثقافية التي "تُعَضْرِن" الاختلاف الثقافي: فهي تعارض كلاً من التعددية الثقافية بنزعتها المساواتية الزائفة (ثقافاتٌ مختلفة في الوقت ذاته "سَحَرَةُ الأرض"، مركز بومبيدو، باريس، 1989)) والنسبية الثقافية (زمنيات ثقافية مختلفة في الفضاء "الكوني" ذاته ("معرض البدائية"، MOMA نيويورك، 1984)).

V

تكشف هذه الوقفة في سرد الحداثة شيئاً مما وصفه دي سيرتو ذلك الوصف الشهير بأنّه اللامكان الذي تبدأ منه عملية التأريخ بأجمعها، تلك الفترة الفاصلة أو ذلك التلكؤ أو التأخّر الذي لابّد لجميع التواريخ من أن تواجهه كيما تختطّ لنفسها بداية[22]. والحال، أنَّ هذه الطبعة من "اللامكان" هي الفضاء الكولونيالي، بالنسبة لظهور الحداثة (بوصفها إيديولوجيا البدء، وبوصفها ما هو جديد). والفضاء الكولونيالي يدلُّ على ذلك بطريقة مزدوجة. فهو الـ terra incognita أو الـ terra nulla الأرض الخالية أو اليباب التي يجب أن يبدأ تاريخها، وأن تُمْلأ أراشيفها، وأن يُضْمَن تقدّمها المقبل في الحداثة. لكن هذا الفضاء الكولونيالي هو أيضاً ما يشير إلى زمن الشرق الاستبدادي الذي يمثّل

مشكلة عويصة تعترض تعريف الحداثة ونقشها تاريخ المستعمَرين من منظور الغرب. فالزمن الاستبدادي، كما وصفه ألتوسر بألمعية، هو "فضاء بلا أمكنة، وزمن بلا ديمومة"[23]. ولذا فإن بمقدورك أن ترى، في تلك الصورة المزدوجة التي انتابت لحظة التنوير في علاقته بـ آخرية الآخر، التشكّل التاريخي للفترة الزمنية الفاصلة التي تَسِمُ الحداثة. ولكي لا يُقال إنَّ حاضر الحداثة المتفارق هذا هو مجرد تجريد نظري من عندي، دعوني أذكّركم أيضاً بأنَّ وقفةً دالّةً مماثلةً تحدث ضمن ابتداع التقدّم في "القرن التاسع عشر الإمبريالي المديد". ففي أواسط ذلك القرن، عملت أسئلةٌ تتعلّق بـ "أصول الأعراق" على تزويد الحداثة بأونطولوجيا لحاضرها وبتبريرٍ لتراتبيتها الثقافية سواء ضمن الغرب أم في الشرق .غير أنَّ بنية هذا الخطاب كانت منطويةً على تجاذبٍ متكررٍ بين فكرة "الأصلانية" الثقافية والعرقية كفكرةٍ تطورية وعضوية تبرر التفوّق، وبين فكرة النشوء والارتقاء بوصفها انتقالاً ثقافياً مفاجئاً، وتقدّماً فيه انقطاع عمّا سبقه، وبوصفها ذلك الاندفاع الدوري للقبائل الغازية من مكانٍ ما غامضٍ في آسيا، كضمان للتقدّم[24].

إنَّ "التابعين والعبيد السابقين" الذين يتمسّكون اليوم بحدث الحداثة المشهديّ إنّما يفعلون ذلك بطريقةٍ تعيد نقش "وقْفَة" الحداثة على نحوٍ يستخدم الكلمات في غير ما وُضِعَتْ له وتستخدم هذه الوقفة لتغيّر موقع التفكير والكتابة في نقدها ما بعد الكولونيالي. فلنُصْغِ إلى التسمية الساخرة، والتكرارات التي تستنطق، في المصطلحات النقدية ذاتها: فلنُصْغِ إلى "العاميّة" السوداء التي تكرر المصطلح المحقَّر الذي يُسْتَخْدَم للإشارة إلى لغة المحليّ والعبد الحبيس في المنزل، وذلك لكي تعمّم سرديات التقدّم الكبرى. فلنُصْغِ إلى "التعبيرية" السوداء وهي تقلب ما في الصورة النمطية من عاطفةٍ وحسيّة منمَّطة كيما تشير إلى أنَّ "ضروب العقلانية تُنْتَج إلى **ما لا نهاية**" في الحداثة الشعبية[25]. فلنُصْغِ إلى "الإثنية الجديدة" التي يستخدمها ستيوارت هال في السياق البريطاني الأسود لكي يخلق خطاباً للاختلاف الثقافي يَسِمُ الإثنية بأنها صراع ضد "الثبات" الإثنوي ومن أجل خطابٍ أقلوي واسع يمثّل الجنس والطبقة. فلنُصْغِ إلى تلك النظرية المادية الجينالوجية التي ينظر بها كورنل ويست إلى العرق والاضطهاد الأفرو أميركي والتي "تتواصل وتتفاصل في الوقت ذاته مع التقليد الماركسي"، كما يقول، وتقيم العلاقة العرضيّة ذاتها مع كلٍّ من نيتشه وفوكو[26]. بل إنَّ ويست قام مؤخَّراً ببناء تقليدٍ براغماتي تنبؤي يشتمل على كلٍّ من وليام جيمس، ونايبور، ودوبوا، مشيراً إلى أنَّ

"من الممكن أن تكون براغماتياً تنبؤياً وتنتمي إلى حركاتٍ سياسية مختلفة، كالنسوية، والسوداء، والشيكانو، والاشتراكية، والليبرالية اليسارية"[27]. ولنُصْغِ إلى المؤرّخ الهندي جيان براكاش، في مقالة عن الكتابة ما بعد الكولونيالية لتواريخ العالم الثالث، حيث يقول:

> من الصعب أن نغفل عن حقيقة أنّ... أصوات العالم الثالث... تتكلّمُ داخل "الغرب" وبخطاباتٍ مألوفة لديه... وبدلاً من أن يظلّ حبيس الفضاء الذي خُصِّصَ له، فإنّ العالم الثالث قد اخترق قدس أقداس "العالم الأول" في سيرورةٍ كونه "عالماً ثالثاً"؛ مُوقِظاً الآخرين الخاضعين في العالم الأول، ومحرِّضاً إياهم ومتحالفاً معهم... كيما يرتبط بأصوات الأقلية[28].

استهدف تدخُّل النقد ما بعد الكولونيالي أو الأسود تغيير شروط النطق على مستوى الدالول ـ حيث يتشكّل المجال بين الذاتي ـ ولم يقتصر على إقامة رموز جديدة للهوية، أو "صور إيجابية" جديدة تغذّي "سياسات الهوية" الجامدة المتصلّبة. ويأتي تحدي الحداثة من خلال إعادة تحديد العلاقة الدالّة بـ "حاضر" متفارق": إظهار الماضي بوصفه رمزاً، أسطورةً، ذاكرةً، تاريخاً، وبوصفه ما هو سلفيّ؛ غير أنّه ماضٍ تعمد قيمته التكرارية كدالول إلى إعادة نقش "دروس الماضي" في قلب نصّيه الحاضر الذي يحدّد كلاً من التماهي مع الحداثة واستنطاقها: ما الـ "نحن" التي تحدد امتياز حاضري وتفوّقه؟ أمّا إمكانية التحريض على الترجمات الثقافية عبر الخطابات الأقلوية فتنشأ بسببٍ من حاضر الحداثة المتفارق. وهي تضمن لما يبدو "متماثلاً" ضمن الثقافات أنْ يخضع للتفاوض في الفترة الزمنية الفاصلة الخاصة بـ "الدالول" الذي يشكّل المجال الاجتماعي، بين الذاتي. ولأنّ تلك الفترة، أو ذلك التأخّر والتلكؤ، هي في حقيقة الأمر بنية الاختلاف والانشطار ذاتها ضمن خطاب الحداثة، محوّلةً إيّاه إلى سيرورةٍ أدائيةٍ، فإنَّ كلَّ تكرار لدالول الحداثة يكون مختلفاً، وخاصاً بشروط نطقه التاريخية والثقافية.

تبرز هذه السيرورة واضحةً أشدّ الوضوح في أعمال أولئك الكتّاب "ما بعد الحداثيين" الذين يكشفون هوامش الغرب إذْ يدفعون مفارقات الحداثة إلى أقصى

حدودها[29]. غير أنّ العلاقة التي نقيمها مع هذه الأعمال، من المنظور ما بعد الكولونيالي، لابدَّ أن تكون علاقة تفارق وانزياح؛ فلا نستطيع أن نقلبها قبل أن نخضعها لنوعٍ من الـ lagging: سواء بالمعنى الزمني الخاص بالفاعلية ما بعد الكولونيالية التي غدت مألوفةً (جداً) بالنسبة لكم، أم بالمعنى المغمور والغامض الذي شاع في أوائل الاستعمار الاستيطاني؛ فأن تكون lagged في ذلك الحين كان يعني أن تُرَحَّل إلى المستعمرات تنفيذاً لعقوبة الأشغال الشاقة(*)!

وفي تقديم فوكو لكتابه **تاريخ الجنسية**، تبرز العنصرية في القرن التاسع عشر في صورة انكفاء تاريخي ينكره فوكو في النهاية. ففي تحوّل القوة "الحديث" من سياسات الموت القانونية إلى سياسات الحياة البيولوجية، ينتجُ العرقُ زمنيةً تاريخيةً من التداخل، والتفاعل، وانزياح الجنسية، وتتمثّل مسخرة الحداثة التاريخية الكبرى، بالنسبة لفوكو، في أنَّ الإبادة الهتلرية لليهود قد جرت باسم دواليل العرق والصحّة - التمجيد المسرف للدم، والموت، والبشرة - هذه الدواليل القديمة، ما قبل الحديثة، وليس من خلال سياسات الجنسية. والأمر الكاشف على نحوٍ عميق هو تواطؤ فوكو مع منطق "ما هو معاصر" ضمن الحداثة الغربية. فهو إذْ يصف "رمزية الدم" بأنها انكفاء، إنّما ينكر الفترة الزمنية الفاصلة الخاصة بالعرق بوصفه دالول الاختلاف الثقافي كما ينكر أسلوبه في التكرر.

والحال، أنَّ التفارق الزمني الذي كان يمكن لسؤال العرق "الحديث" أن يُدْخِله في خطاب القوة الضابطة والرعوية يكون مصيره الرفض والصدّ بسببٍ من نقد فوكو المكاني: "علينا أن نتفكّر بانتشار الجنسية وجاهزيتها على أساس تقنيات القوة المعاصرة لها"[30]. فمهما تكن قدرة "الدم" والعرق على التخريب والهدم، فهما في التحليل الأخير مجرد "انكفاء تاريخي". بل إنَّ فوكو يقيم في غير مكان ارتباطاً مباشراً

(*) سبق أن أشرنا إلى المعنى المعجمي للتعبير time-lag الذي يستخدمه بابا استخداماً خاصاً لا بد أن يكون قد غدا واضحاً بالنسبة للقارئ. أما كلمة lag ، ومنها lagged وكذلك lagging فتراوح معانيها بين التحرك أو التطور البطيء قياساً بالآخرين، بمعنى التخلّف والتلكؤ والتباطؤ والتواني، إلى التأخر أو فترة الانتظار بين حدث أول وحدث ثاني، وصولاً إلى استخدامها القديم بمعنى النفي أو السجن لمدد طويلة.

بين "العقلانية المنمّقة" التي تتصف بها الداروينية الاجتماعية والإيديولوجيا النازية، متجاهلاً تماماً تلك المجتمعات الكولونيالية التي كانت ساحاتٍ لاختبار الخطابات الإدارية الداروينية الاجتماعية طيلة القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين[31].

وإذا ما كان فوكو يضفي طابعاً معيارياً منضبطاً على دالول العرق "المنكفئ"، والمفصول بمسافة زمنية، فإنّ بندكت أندرسون يضع أحلام العنصرية "الحديثة" خارج التاريخ تماماً. ففي حين يتداخل الدم والعرق مع الجنسية الحديثة عند فوكو، نجد أنّ أصول العنصرية، بالنسبة لأندرسون، تكمن في إيديولوجيات الطبقة العتيقة التي تنتمي إلى "ما قبل تاريخ" الأمة الحديثة الأرستقراطي. فالعرق يمثّل لحظةً لا تاريخية قديمة تقع خارج "حداثة" الجماعة المتخيَّلة: "تفكّر القومية بمصائر تاريخية، بينما تحلم العنصرية بضروبٍ أبديةٍ من التلوث... خارج التاريخ"[32]. وفي حين يحُول تصوّر فوكو المكاني عن تعاصر الجنسية والقوة، أو القوة ـ بوصفها ـ جنسية، بينه وبين رؤية بنية العرق والجنسية التي هي بنية مزدوجة ومفرطة التحديد لها تاريخها المديد في إعمار (سياسات استيطان) المجتمعات الكولونيالية؛ فإن شذوذ العنصرية "الحديث"، بالنسبة لأندرسون، يجد المقياس التاريخي، والسيناريو الخيالي، في الفضاء الكولونيالي الذي يمثّل محاولةً متأخرة وهجينة لـ "الجمع بين مشروعية حكم السلالة والجماعة القومية... لتدعيم معاقل الأرستقراطية المحلّية"[33].

وبذا تكون عنصرية الإمبراطوريات الكولونيالية جزءاً من أداءٍ قديم، أو نصَّ حُلُمٍ له شكل الانكفاء التاريخي "ظهر لُيبرز تصوراتٍ عتيقة عن القوة والتميّز ويثبتها على مسرحٍ عالمي حديث"[34]. وما كان يمكن أن يشقّ طريقاً لفهم حدود أفكار التقدّم الإمبريالية الغربية ضمن جينالوجيا "متروبول كولونيالي" ـ ضمن هجنة الأمّة الغربية ـ سرعان ما يُنْكر في لغة الـ opéra bouffe بوصفه tableau vivant مُسَلٍّ ومقيت عن "النبيل البرجوازي [الكولونيالي] الذي يتفوّه بالشعر ووراءه خلفية من القصور الفسيحة والحدائق الممتلئة بأشجار السنط والجهنميّة"[35]. والحال، أنَّ هذا "الالتحام" في الموقع الكولونيالي بوصفه يجمع معاً، وعلى نحوٍ متناقض، كلاً من "الحكم السلالي والقومية"، هو المكان الذي تواجه فيه حداثة المجتمع القومي الغربي نظيرها أو صنوها. غير أنّ لحظة التفارق الزمني هذه، التي هي لحظة حاسمة لفهم التاريخ الكولونيالي للعنصرية المتروبولية المعاصرة في الغرب، توضع "خارج التاريخ". بل إنّ أندرسون

يعمّي عليها باعتقاده الراسخ أنّ "ضرباً من التزامن عبر الزمن الفارغ المتجانس" هو السرد الذي يحدد جهة الجماعة المتخيَّلة. واعتقادي أنَّ هذا النوع من التهرّب أو التملّص هو الذي دفع بارتا تشاترجي، من باحثي دراسات التابع الهنود، لأن يشير، من منظورٍ آخر، إلى أنَّ أندرسون "يختم على موضوعته بحتميّة سوسيولوجية... دون أن يلاحظ الالتواءات والالتفافات، والإمكانيات المكبوتة، والتناقضات التي لا تزال بلا حلّ"[36].

والغريب أنَّ هذه الضروب من تناول حداثة القوة والجماعة القومية تبدي أعراضها الدالّة في اللحظة التي تحاول فيها إقامة بلاغة "الانكفاء" فيما يتعلّق بظهور العنصرية. ففوكو، إذْ يضع تمثيلات العرق "خارج" الحداثة، في فضاء الانكفاء التاريخي، إنّما يعزّز ما يقول به من "تباعدٍ متعالق". وأندرسون، إذْ يُبْعِد استيهام العنصرية الاجتماعي ويحيله إلى حلمٍ قديم من أحلام اليقظة، إنّما يضفي طابعاً كونياً متزايداً على ما يقول به من زمنٍ فارغٍ متجانس يَسِمُ المخيال الاجتماعي "الحديث". وما هو خبيء في السرد الإنكاري عن الانكفاء التاريخي والارتباط بالقديم، هو فكرة الفترة الزمنية الفاصلة التي تزيح تحليل فوكو المكاني للحداثة وزمنية أندرسون المتجانسة الخاصة بالأمة الحديثة. ولكي نستخلص الواحد من الآخر علينا أن نرى كيف يشكّلان حدّاً مزدوجاً: على نحوِ ما يحاوله النقّاد ما بعد الكولونياليين من تدخّل والتقاطٍ عامّين لتاريخ الحداثة.

إنَّ الانكفاء والازدواج القديم، المنسوبين إلى "المحتويات" الإيديولوجية في العنصرية، لا يَبْقَيَان على المستوى الفكري أو البيداغوجي من مستويات الخطاب. ذلك أنَّ نقشهما لبنيةٍ من الارتجاع يعود ليخرّب الوظيفة النطقيّة في هذا الخطاب وينتج "قيمة" مختلفة للدالول وزمن العرق والحداثة. فالارتباط بالقديم واستيهام العنصرية يُمثَّلان على مستوى المحتوى بوصفهما " لا تاريخيين"، خارج أسطورة الحداثة التقدمية. وهذه، كما أرى، محاولة لإضفاء طابع الكونية على استيهام الجماعات الثقافية الحديثة المكاني أنها تعيش تاريخها "على نحوٍ معاصر"، في "زمن فارغ متجانس" هو زمن الشعب ـ بوصفه ـ واحداً والذي يجرّد الأقليات في النهاية من تلك الفضاءات الهامشية، الحدّية التي يمكن منها أن تتدخّل في أساطير الثقافية القومية الموحِّدة والمُضْفية للكلّية.

غير أنّه في كلّ مرّةٍ يُقام فيها هذا التجانس في التعيّن الثقافي أو الهوية الثقافية يكون ثمة اضطراب زمني لافت في كتابة الحداثة .ويتمثّل ذلك لدى فوكو في إدراك أنّ الانكفاء إلى العرق أو الصحةّ ينتاب التحليل المعاصر للقوة والجنسية ويؤدي إلى ازدواجه وربما يخرّبه ويهدمه: لعلنا بحاجة لأن نفكّر بقوى العرق الضابطة على أنها جنسية في تشكيلٍ ثقافي هجين لا يقدر منطق ما هو معاصر عند فوكو على احتوائه أو استيعابه. أمّا أندرسون فيقطع شوطاً أبعد في الإقرار بأنّ العنصرية الكولونيالية تقيم نوعاً من الالتحام الأخرق، أو "الدّرز" التاريخي الغريب، في سرد حداثة الأمّة. فما يعيد تفعيلَه ارتباطُ العنصرية الكولونيالية بالقديم، كشكلٍ من التدليل الثقافي (وليس كمحتوى إيديولوجي وحسب)، إنْ هو إلاّ "المشهد الأوليّ" من مشاهد الأمّة الغربية الحديثة: أي ذلك الانتقال التاريخي الإشكالي من المجتمعات الخطّية، القائمة على حكم السلالات إلى الجماعات الأفقية، العلمانية المتجانسة. وما يشير إليه أندرسون بـ "لا زمنية" العنصرية، أو تموقعها "خارج التاريخ"، هو في حقيقة الأمر ذلك الشكل من الفترة الزمنية الفاصلة، أو ذلك النمط من التكرار وإعادة النقش، الذي يؤدّي زمنية الثقافات القومية الحديثة، تلك الزمنية التاريخية المتجاذبة؛ حيث يتواجد معاً على نحوٍ مُعْضِلٍ وملغز، وضمن تاريخ الجماعة المتخيَّلة الحديثة الثقافي، كلٌّ من التقاليد "القروسطية" السلالية، التراتبية، القائمة على التصورات المسبقة (الماضي)، وزمن الحداثة المستعرض، العلماني، المتجانس، المتزامن (الحاضر). والحال، إذاً، أنّ أندرسون يبدي مقاومةً حيال قراءة للأمة الحديثة ترى ـ من فترةٍ زمنيةٍ فاصلةٍ متكررة ـ أنّ هجنة الفضاء الكولونيالي يمكن أن توفّر إشكاليةً وثيقة الصلة بالموضوع لكي يُكْتب من ضمنها تاريخ التشكيلات القومية الغربية "ما بعد الحديثة".

غير أنَّ تبنّي مثل هذا المنظور يعني أن ننظر إلى "العنصرية" لا بوصفها مجرّد أثرٍ متبقٍّ من تصورات الأرستقراطية القديمة، بل بوصفها جزءاً من التقاليد التاريخية الإنسانوية المدنيّة والليبرالية التي تخلق للطموح القومي منابت إيديولوجية، إلى جانب مفهوماتها عن "الشعب" وجماعته المتخيَّلة. حيث يمكننا الامتياز الذي يحظى به التجاذب في ضروب المخيال الاجتماعي الخاصة بالانتماء إلى أمّة، وأشكال الانتساب الجمعيّ لهذا الانتماء، من فهم التوتر الناجم عن التعايش بين تأثير التعيّنات "الإثنية" التقليدية من جهة والمطامح التحديثية العلمانية المعاصرة من جهة أخرى، وهو توترٌ يقوم

على تعاصر الاثنين وتواجدهما معاً، على نحوٍ متفاوتٍ ومتباينٍ في الغالب. كما يوفّر لنا "حاضر" النطق بالحداثة، الذي أطرحه، فضاءً سياسياً للإفصاح عن مثل هذه الهويات الهجينة ثقافياً والتفاوض معها. وعندها لن يكون مصير أسئلة الاختلاف الثقافي هو الإغفال أو صرف النظر عنها ـ بعنصرية يصعب إخفاؤها ـ بوصفها غرائز "قَبَلِيّة" سلفيّة تحلّ بالكاثوليك الأيرلنديين في بلفاست أو "الأصوليين المسلمين" في براد فورد. فما يتمُّ إسقاطه في مثل هذه الحالات، في زمنٍ من الانكفاء التاريخي أو في مكان خارج التاريخ لا يمكن تصوّره، هو على وجه الدقّة مثل هذه اللحظات الانتقالية وغير المحلولة ضمن حاضر الحداثة المتفارق.

علينا أن نجد تاريخ ما في الحداثة من أحلام قديمة في كتابة وتظهير اللحظة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية. ونحن إذْ نقاوم ما يجري من محاولات الضبط وإضفاء المعيارية على اللحظة الكولونيالية وفترتها الزمنية الفاصلة، إنّما نحاول أن نوفرّ لما بعد الحداثة نوعاً من الجينالوجيا التي لا تقلّ أهميةً عن التاريخ "المُعْضِل" الخاص بـ الرفيع والسَّامي أو كابوس العقلانية في أوشفتيز. ذلك أنّ النصوص الكولونيالية وما بعد الكولونيالية لا تقتصر على حكاية التاريخ الحديث لـ "التطور اللامتكافئ" أو على إثارة ذكريات التخلّف. ولقد حاولت أن أشير إلى أنّها توفرّ للحداثة لحظة نطقٍ خاصة: حيث يكون موقع الثقافات وأسلوبها في الكلام والتعبير واقعاً في شراك زمنيات الحداثة الانتقالية والمتفارقة. فما تنطوي عليه الحداثة زيادةً على الحداثة هو الزمان والفضاء "ما بعد الكولونيالي" المتفارق الذي يجعل حضوره محسوساً على مستوى النطق. وهو يتبدّى، في مثالٍ قصصي معاصر بارز، على أنّه الهامش العارض بين لحظة الـ "ليس هناك" غير المتعيّنة التي تتكلم عليها توني موريسون ـ فضاء "أسود" تميزه موريسون من الإحساس الغربي بوجود تقليد أو تراث متزامن ـ وبين هذا الإحساس الأخير، حيث يتحول هذا الهامش من ثمّ إلى "الضربة الأولى" في إنعاش ذاكرة العبيد، و إلى زمن الجماعة وسرد تاريخ العبودية. والحال، أنّ هذه الترجمة لمعنى الزمن إلى خطاب الفضاء؛ وهذا الالتقاط اللاحن لـ "الوقفة" الدالّة في حضور الحداثة وحاضرها؛ وهذا الإلحاح على وجوب التفكير بالقوة عبر هجنة العرق والجنس؛ وعلى وجوب إعادة تصوّر الأمّة تصوّراً حدّياً بوصفها السلالي ـ في ـ الـ ـ ديمقراطي؛ وعلى الازدواج والانشطار الذي يحدثه الاختلاف العرقي في غائية الوعي الطبقي، هي استنطاقاتٌ

تكرارية واستهلالات تاريخية يتحوّل عبرها موقع الحداثة الثقافية إلى الموقع ما بعد الكولونيالي.

VI

لقد حاولتُ، إذاً، أن أشير إلى حاضرٍ "نطقّي" ما بعد كولونيالي يتحرك أبعد من قراءة فوكو لمهمة الحداثة على أنّها توفير نوع من الأونطولوجيا للحاضر. حاولتُ أن أكشف، مرّةً أخرى، عن الفضاء الثقافي في الانشطار الزمني بين الدالول والرمز الذي وصفته في الفصل التاسع: من ضربة الدالول التي تقيم عالم الحقيقة بين الذاتي "المجرَّد من الذاتية"، رجوعاً إلى إعادة اكتشاف تلك اللحظة من الفاعلية والتفريد في المخيال الاجتماعي الخاص بنظام الرموز التاريخية. حاولتُ أن أقدّم شكلاً لكتابة الاختلاف الثقافي القائم في قلب الحداثة يكون مناوئاً للحدود الثنائية: سواء كانت هذه الحدود بين الماضي والحاضر، أم الداخل والخارج، أم الذات والموضوع، أم الدالّ والمدلول. فزمان ـ مكان الاختلاف الثقافي ـ بالجينالوجيا ما بعد الكولونيالية التي يتّسم بها ـ يمحو "ثقافة الفهم الشائع" الغربية التي يصفها ديريدا على نحوٍ مُحْكم بأنها "تضفي طابعاً أونطولوجياً على الحدّ بين الداخل والخارج، بين البيوفيزيقيّ والنفسيّ"[37]. أمّا أشيز ناندي، في مقالته "العقل غير المستعمَر: الهند ما بعد الكولونيالية والشرق"، فيلقي مزيداً من الضوء على هندٍ ما بعد كولونيالية ليست بالحديثة ولا بالمناهضة للحداثة وإنما هي غير حديثة. وهذا ما يجعل التعبير عن "التضادات الحديثة" التي ينطوي عليها الاختلاف الثقافي بين العالمين الأول والثالث بحاجة إلى شكلٍ من التدليل ينطلق من فترة زمنيةٍ فاصلة، لأنَّ "هذا القرن"، وكما يقول ناندي:

> قد بيّن أنّ التضادات الحقيقية في كلّ حالة من حالات الاضطهاد المنظَّم هي على الدوام بين الجزء الإقصائي والكلّ الاشتمالي.... لا بين الماضي والحاضر بل بين كلّ واحد منهما والعقلانية التي تحولهما إلى ضحيتين بنفس الدرجة[38].

وإذْ تنشطر وتنفتح "التحامات" الحداثة تلك، فإنّ ضرْباً من الحداثة ما بعد الكولونيالية المضادة يبرز للعيان. كما يظهر ما ينكره فوكو وأندرسون ويصفانه بالانكفاء

على أنّه نوع من الارتجاع، أو شكل من إعادة النقش الثقافية التي تتحرك **رجوعاً إلى المستقبل**. ولسوف أدعو ذلك بالماضي "الإسقاطي"، الذي هو شكل من المستقبل السابق أو المتقدّم. وفي حين تصعب كتابة خطاب الحداثة، كما أرى، من غير الفترة الزمنية الفاصلة ما بعد الكولونيالية، نجد أنّ **الماضي الإسقاطي** يمكّن من نقش خطاب الحداثة بوصفه سرداً تاريخياً عن التغير يستكشف أشكالاً من التناحر والتناقض الاجتماعي لم تُمثَّل بَعْدُ على النحو الملائم، وهوياتٍ سياسيةً في سيرورة تشكلّها، وضروباً من النطق الثقافي عبر فعل الهجنة، في سيرورة ترجمة الاختلافات الثقافية وإعادة تقويمها. أمّا الفضاء السياسي لمثل هذا المخيال الاجتماعي فهو ذاك الذي حدّده ريموند وليامز في تمييزه بين ممارسات عارضة وطارئة وممارسات متبقيّة أو متخلّفة تقف في تقابل وتضاد يقتضي تموقعاً اجتماعياً تاريخياً "غير ميتافيزيقي ولا ذاتي"[39]. والحال، أنَّ هذا الجانب غير المُستكْشَف كما ينبغي، وغير المُطوَّر، من عمل وليامز له صلته الوثيقة المعاصرة بتلك القوى الآخذة بالتبرعم من اليسار "الثقافي" الذي يحاول صياغة "سياسات الاختلاف"، مرتكزاً على تجربة ونظرية "الحركات الاجتماعية الجديدة". فوليامز يشير إلى أنَّ "التشوّه العميق" الذي يعتري الثقافة المسيطرة في لحظات تاريخية معينة يحول بينها وبين إدراك "ممارساتٍ ومعانٍ لم تَطُلْهَا" وأنَّ هذه المنظورات التي يمكن أن تكون ممتلكةً للقوة تبقى صامته بلا تدليل ضمن الثقافة السياسية. أما ستيورات هال فيدفع هذا السجال إلى الأمام في محاولته بناء "حداثة" بديلة حيث لا تكون الإيديولوجيات "العضوية"، كما يقول، متماسكةً ولا متجانسة ولا تكون ذوات الإيديولوجيا منسوبةً على نحوٍ موحَّدٍ إلى موقع اجتماعي وحيد. ذلك أنّ بناء هذه الذوات "المركَّب على نحوٍ غريب" يقتضي إعادة تعريف المجال العام بحيث يُحْسب حساب التحول التاريخي الذي يقضي

> بأن يشتمل تصور الاشتراكية البديل على هذا الكفاح الهادف إلى دقرطة القوة في كلّ مراكز النشاط الاجتماعي - في الحياة الخاصة كما في الحياة العامة. في المشاركات الشخصية كما في الالتزامات العامة... إذا ما كان الكفاح من أجل الاشتراكية في المجتمعات الحديثة ضَرباً من حرب المواقع، فإنَّ على تصورّنا للمجتمع أن يكون ضَرْباً من **مجتمع المواقع** – أماكن مختلفة يمكن منها أن نبدأ بإعادة بناء المجتمع الذي لا

تمثّل فيه الدولة سوى تلك الحارس الذي فات زمانه وانقضت مدته[40].

مثل هذا الشكل من المخيال الاجتماعي (أو الاشتراكي) "يعترض سبيل" إضفاء الطابع الكلّي على موقع التلفّظ الاجتماعي. ومثل هذه المواجهة مع فترة التمثيل الزمنية الفاصلة تلحّ على ضرورة أن يواجه كلُّ ظهورٍ سياسي ذلك **المكان العارض أو الطارئ** الذي يبدأ منه سرده بالعلاقة مع زمنيات تواريخِ "أقلوية" هامشية أخرى تسعى وراء "تفريدها"، ووراء تحققّها الحيّ. وبذا يكون ثمّة تركيز على ما شدّد عليه هوستون بيكر، بالنسبة للنهضة السوداء، بوصفه "الخاصيّة السيرورية [للمعنى]... التي لا تكون نوعاً من الفوريّة المادية في أية لحظة معينة بل تمثّل فعالية مرور". والحال، أنّ مثل هذا المرور للتجربة التاريخية التي تُعاش عبر الفترة الزمنية الفاصلة يتكشّف فجأة تماماً في قصيدةٍ لشاعرةٍ أفرو أميركية، هي سونيا سانشيز:

فاحشةٌ هي الحياة مع حشودٍ
من السود والبيض
والموتُ نبضي.
ما كان يمكن أن يكون
ليس له / أولي
لكنّ ما كان أمكن أن يكون
يغمر الرحم حتى الغرق[41].

ذلك المرور مسموعٌ في الالتباس بين "**ما كان يمكن أن يكون**" و"**ما كان أمكن أن يكون**"، في عرضيّة وتقارب تلك الضروب من بلاغة عدم التعيين. وهو مقروء في ذلك التحول الكبير الذي يعتري الزمن التاريخي من شروط ماضٍ فاحش (**كان يمكن أن يكون**) إلى شرطية ولادة جديدة (**كان أمكن أن تكون**)؛ فهو واضح في ذلك التحول الذي لا يكاد يُدْرك في الزمن والنحو ـ ما كان يمكن: ما كان أمكن ـ والذي يقيم كلّ الاختلاف بين نبض الموت ورحم الولادة المغمور. إنّ تكرار الـ "ما كان يمكن ـ في الـ ـ ما كان أمكن" هو الذي يعبّرعن التجربة المتفارقة المهمشّة التي تخوضها ذاتُ العنصرية؛ **فاحشةٌ مع حشودٍ / من السود والبيض**: مرور "ماضٍ إسقاطي" في زمن أدائه ذاته.

يُنتجُ المرور ما بعد الكولونيالي عبر الحداثة ذلك الشكل من التكرار (الماضي بوصفه إسقاطاً). فالفترة الزمنية الفاصلة التي تَسِمُ الحداثة ما بعد الكولونيالية تتحرك **إلى الأمام**، ماحيةً ذلك الماضي الراضخ المشدود إلى أسطورة التقدم، والمنظَّم بحسب ثنائيات منطقه الثقافي: ماضي/حاضر، داخل/خارج. وهذه الـ **إلى الإمام** ليست غائيةً ولا انزلاقاً لا ينتهي. فوظيفة **الفترة** هي أن تُبْطِئ زمن الحداثة الخطّي التقدمي لكي تكشف عن "حركته"، عن إيقاعه، عن "الوقفات والنبرات في الأداء بأكمله". وهذا ما لا يمكن تحقيقه ـ كما يقول فالتر بنيامين عن مسرح بريخت الملحمي ـ إلاّ بإقامة سدّ أمام نهر الحياة الواقعية، وبتجميد المسيل في جَزْرٍ من الدهشة. فحين يُجَمِّد ديالكتيك الحداثة يُعْرَض فعل الحداثة الزمني ـ دافعها التقدمي، المستقبلي ـ كاشفاً "كلّ ما قد ضُمِّنَ في فعل العرض perse"[42]. وهذا الإبطاء، أو التأخّر والتلكؤ، **يقسر** "الماضي"، **يسقطه**، يمنح رموزه "الميتة" تلك الحياة المتنقلة التي يحياها "دالول" الحاضر، حياة المرور، رشاقة اليومي والعادي. وحيثما تلامست هذه الزمنيات على نحوٍ عارض، وحيثما تداخلت حدودها المكانية على نحو كنائيّ، فإن هوامشها تكون في تلك اللحظة متأخّرة، ومدروزةً درزاً، عن طريق ذلك التنقّل غير المتعيّن الذي يتنقله الحاضر "المتفارق". وبذا فإن **الفترة الزمنية الفاصلة تُبْقي على تكوين الماضي ناشطاً ومتقداً** .وبينما هي تفاوض مستويات وحدود ذلك الزمان المكاني الذي حاولتُ أن استكشفه في أركيولوجيا الحداثة ما بعد الكولونيالية، فإنك قد تحسب أنها "تفتقر" إلى الزمن أو التاريخ. لا تكن غبياً!

فهي لا تبدو "غير زمنية" إلاّ بذلك المعنى الذي "تُدْهِشُ" فيه صورةُ السَّلف الفنَّ الأفرو أميركي، كما تقول توني موريسون. وبذا تكون "اللازمنية هي هذا الشّخص الذي يمثّل هذا السلف"[43]. وحين ينهض السلف من بين الأموات في هيئة الابنة المقتولة، محبوبة، فإننا نرى كيف يبرز الماضي الإسقاطي المخيف. ومحبوبة ليست السلف بوصفها تلك "الكهلة" التي تصفها موريسون بأنها خيّرة، ومفيدة، ونصيرة. فحضور محبوبة، الموسوم على نحو عميق عبر فترة زمنية فاصلة، يتحرك إلى الأمام في الوقت الذي لا يكفّ فيه عن تضييق تلك اللحظة من الـ "ليس هناك" والتي ترى فيها موريسون ذلك الغياب المتوتر القلق الحاسم في إعادة تذكّر سرد العبودية. وهاهي إيلاّ، أحد أعضاء الجوقة، تصف الماضي الإسقاطي، واقفة بعيداً عن "الحدث" في قلب تلك المسافة التي تنتجُ منها الحداثة "دالولها":

المستقبل هو المغيب؛ والماضي شيء تتركه وراءك. فإذا لم يتخلّف في الوراء ربما كان عليك أن تخمده. كانت إيلاّ تحترم الشبح... مادام يواصل ظهوره من مكانه الشبحي. أما إذا تجسّد ودخل عالمها، فذلك يعني ارتداء الحذاء بالمقلوب. لم تكن تهتم بأن تقيم أدنى اتصال بين العالمين، غير إنّ ذلك كان بمثابة الغزو[44].

تمثّل إيلاّ شهادة على هذا الغزو الذي يقوم به الماضي الإسقاطي. ويمثّل توسّان شهادة على التصفية المأساوية لدالول الثورة، في سان دومينغو. وليس ثمة أيّة سلبية في هذين الشكلين من الشهادة؛ بل تحوّل عنيف من الاستنطاق إلى الاستهلال. فنحن لا نكتفي بمجرد معارضة فكرة التقدم بـ "أفكار" أخرى: والمعركة ناشبة على منطقة هجينة، في الانفصال والمسافة أو التباعد بين الحدث والنطق، في الفترة الزمنية الفاصلة فيما بين الدالول والرمز. ولقد حاولتُ أن أقيم خطاباً نقدياً ما بعد كولونيالي ينازع الحداثة من خلال إقامة مواقع تاريخية أخرى، وأشكال جديدة من النطق.

غير أنَّ صورة الشهادة التي تشهدها حداثةٌ ما بعد كولونيالية تنطوي على حكمةٍ أخرى؛ حكمة تصدر عن أولئك الذين رأوا كابوس العنصرية والاضطهاد واضحاً وضوح الشمس فيما هو يوميّ وعادي. فهؤلاء يجسّدون فكرة عن الفعل والفاعلية أعقد من عدمية اليأس أو طوباوية التقدم. ويتكلمون على واقع البقاء والتفاوض الذي يشكّل لحظة المقاومة، بأحزانها وخلاصها، لكنهم نادراً ما يتكلمون عن بطولات التاريخ ورعبه. ها هي إيلاّ تقولها بوضوح: "**ما العمل في عالم لستَ فيه سوى المشكلة حتى حين تكون الحلّ**". وهذه ليست انهزامية. إنّها تجسيد لحدود "فكرة" التقدّم، والانزياح الهامشي لأخلاقيات الحداثة. ومعنى كلمات إيلاّ، وكلمات هذا الفصل، يتردد لدى نبيّ الوعي المزدوج في أميركا الحديثة، ذلك النبي العظيم الذي تكلّم عبر الحجاب، ضدّ ما دعاه "خطّ اللون". فما من مكانٍ آخر تمّ فيه التعبير عن المشكلة التاريخية الخاصة بالزمنية الثقافية بوصفها ما يشكّل "تأخّر" ذوات الاضطهاد والحرمان بالصورة الصميمية التي نجدها في كلمات و. إ. دويوا(*) التي يروق لي أن أعدّها البشير الذي ينبئ بخطاب

(*) الحجاب عند دوبوا واحد من مفاهيمه الأساسية. فهو يرى أنّ المثقف حامل لما هو كوني أو=

الفترة الزمنية الفاصلة الذي أقدّمه:

> **لقد بلغت المعرفة السوسيولوجية من عدم التنظيم الفاجع أنَّ معنى التقدّم، معنى السرعة والبطء في الفعل الإنساني، وحدود القدرة الإنسانية على بلوغ الكمال، لا تزال بمثابة ضروب من أبي الهول رابضة على شواطئ العلم، مُحَجَّبة، بلا جواب. ما الذي دفع أسخيلوس لأن يُنْشِد قبل أن يولد شكسبير بألفي سنة؟ ما الذي جعل الحضارة تزدهر في أوروبا وتومض وتتوهج ثم تنطفيء في أفريقيا؟ وما دام العالم يقف أبكماً صاغراً أمام مثل هذه الأسئلة، فهل تعلن هذه الأمّة جهلها وتحيّزاتها اللا أخلاقية بإنكارها حرية انتهاز الفرصة على أولئك الذين جلبوا الأناشيد الحزينة إلى حواضر الجبروت[45]؟**

يقدّم دوبوا جواباً جميلاً في مرثيّة **الأناشيد الحزينة**، في ضروب الحذف والصمت الفصيحة التي "تخفي الكثير من الشعر الحقيقي تحت لاهوتٍ تقليدي ورابسودي[*] بلا معنى"[46]. فنحن إذْ نقلب سيرورتنا النقدية اللاحنة، إنّما نجد أنّ لا "معنى" الدالول يكشف عن رؤيةٍ رمزيةٍ لشكل من التقدّم أبعد من الحداثة وسوسيولوجيتها؛ ولكن ليس من دون أحجية أبي الهول الغامضة. فلنعّدل كلمات إيلاً: ماذا نفعل في عالمٍ تظلُّ فيه

= زميل عمل في مملكة الثقافة. وهذه المملكة، عند دوبوا، هي مجال متحرر من النزعة العرقية، أو مجال يقع "فوق الحجاب". ويرى دوبوا أنَّ أرواح الشعب الأسود هي من دون بشرة ملوَّنة، على الرغم من أنَّ دوبوا هو أبٌ لحركة الروح السوداء. وهذا الازدواج واسم لدوبوا. وجوهر الأمر أنَّ دوبوا يرى أنّ الشعب الأسود الخاضع لنظام التفرقة العنصرية يكون محكوماً عليه "داخل حجاب العرق" بناءً على لون البشرة وليس بناءً على أرواح هذا الشعب. ولذا فإن أرواحهم غالباً ما تنمو معطّلة وشائهة. أما "فوق الحجاب" في "مملكة الثقافة" فتسير الأرواح "غير ملوَّنة" تنعم بحرية التطور الذاتي. ويحدد دوبوا لنفسه مشروعاً مزدوجاً يتمثّل بالعمل داخل الحجاب، وفيما وراءه، والاختفاء داخله "بروح الزنجي" بينما يهيئ الأمريكيين السود الفرصة للارتفاع والسمو إلى ما فوق الحجاب.

(*) الرابسودي: جزء من قصيدة ملحمية صالحة للإلقاء على الجمهور دفعة واحدة، وكذلك تعبير حماسي عن الابتهاج أو الطرب أو الجذل أو النشوة، فضلاً عن كونها كلاماً أو أثراً أدبياً زاخراً بالانفعال العاطفي ولحناً موسيقياً مُرْتَجَلاً غير نظامي الشكل.

مشكلة أداء المعنى قائمةً حتى حين يكون ثمّة حلّ لهذا المعنى؟ عالم فيه عدم التعيين هو الشرط الذي يتيح له أن يكون تاريخياً؟ والعرضية هي ما يفسح المجال أمام إمكانية الترجمة الثقافية؟ لقد سَمِعْتَه في تكرار سونيا سانشيز وهي تحول الفحش التاريخي لـ "ما كان يمكن أن يكون" إلى الماضي الإسقاطي، والرؤية المنطوية على القوة لـ "ما كان أمكن أن يكون". وها أنت تراه الآن في تحديقة تلك الضروب من أبي الهول التي تظلّ بلا جواب: فجواب دوبوا يأتي من خلال إيقاع السرعة والبطء في الفعل الإنساني ذاته بينما هو يأمر شواطئ العلم "الحديث" اليقينية بأن تنحسر. فمشكلة التقدّم ليست مجرد إماطة للّثام عن القدرة الإنسانية على بلوغ الكمال، ولا هي مجرد تأويل للتقدم. وفي أداء الفعل الإنساني، عبر الحجاب، تبرز صورة زمن ثقافي لا تكون فيه القدرة على بلوغ الكمال مقرونةً على نحوٍ لا فكاكُ له إلى أسطورة التقدمية. وإيقاع الأناشيد الحزينة قد يكون سريعاً في بعض الأحيان (كما هو الحال بالنسبة للماضي الإسقاطي) وقد يكون بطيئاً في أحيان أخرى (كما هو الحال بالنسبة للفترة الزمنية الفاصلة). وما هو حاسم في مثل هذه الرؤية إلى المستقبل هو الإيمان بأنَّ علينا أنْ نغيّر لا سرديات تواريخنا وحسب، وإنما أيضاً إحساسنا بما يعنيه أن نعيش، وأن نكون، في أزمنة أخرى وفضاءات مختلفة، إنسانيين وتاريخيين على السواء

هوامش الفصل 12:

1 - كل المقبوسات المأخوذة من فانون في الصفحات التالية، هي من الفصل المعنّون «واقعة السواد» في:
Black Skin, White Masks, Foreward by H. Bhabha (London: Pluto, 1986), PP. 109-40.

2 - W. E. Du Bois, ***The Souls of Black Folk*** (New York: Signet Classics, 1982), P. 275.

3 - «A conversation with Fredric Jameson», in A. Rose (ed.) ***Universal Abandon: The Politics of Post Modernism*** (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988), P. 17.

4 - انظر قراءتي لرينان في الفصل الثامن «تشتيت».

5 - تناول كلٌّ واحدٍ من هؤلاء الكتّاب مشكلة الحداثة في عددٍ من الأعمال بحيث بات الاختيار أمراً مؤذياً. غير أنّ الأعمال التي ترتبط بموضوعنا على نحوٍ مباشر أكثر من غيرها هي التالية:
J. Habermas, ***The Philosophical Discourse of Modernily*** (Cambridge: Polity Press, 1990). esp. chs 11 and 12; M. Foucautt, ***The History of Sexuality. Volume One: An Introduction*** (London, Allene Lane, 1979); see also his «the art of telling the truth», in L. D. Kritzman (ed.) ***Politics***, Philosophy and Culture (New York: Routtedge, 1990); J - F. Lyotard, ***The Differend*** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988); C. Lefort, ***The Political Forms of Modern Society***, J.B.Thomason (ed.) (Cambridge: Polity Press, 1978), especially part II,"History, ideology, and the social imaginary".

6 - Habermas, ***The Philosophical Discurse of Modernity***, P. 311.

7 - J. Derrida, ***The Post Card: From Secrates to Freud and Beyond***, A. Bass (trans.) (Chicago: Chicago Univerity Press, 1987), PP. 303 - 4.

8 - M. Dolar, ***The Legacy of the Enlightenment: Foucault and Lacan***, unpublished manuscript.

9 - R. Young, ***White Mythologies: Writing***, History and the West (London: Routleolge, 1990), PP. 116-17.
يقدّم يونغ مثالاً مقنعاً ضدّ المركزية الأوروبية التي تتّسم بها التاريخانية، وذلك من خلال عرضه لعددٍ من المذاهب التاريخية «الكليّة»، خاصةً في التراث الماركسي، غير أنّه يوضح في الوقت ذاته أنّ مناهضة فوكو للتاريخانية تلك المناهضة المكانية تظل متمركزة أوروبياً أيضاً.

10 - Cf, Young, ***White Mythologies***, PP. 116-17.

11 - T. Eagleton, ***The Ideology of the Aesthetic*** (Oxford: Blackwell, 1990), P. 414.

12 - H. A. Baker, jr, ***Modernism and the Harlem Renaissance*** (Chicago: Chicago University Press, 1987). P. 56.

13 - C. Breckenridge and A. Appadurai, ***The Situation of Public Culture***, unpublished manuscript. For the general elaboration of this thesis see various issues of Public Culture: Bulletin of the Project for Transnational Cultural Studies (Universitg of Pennsylvania).

14 - P. Gilroy, «one nation under a groove», in D. T. Goldberg (ed.) ***Anatomy of Racism*** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), P. 280.

15 - على الرغم من أنني أُدْخِل مصطلح «الفترة الزمنية الفاصلة» على نحوٍ خاص ومميّز في الفصلين الثامن والتاسع، إلاّ أنَّ بنية «انشطار» الخطاب الكولونيالي هي ما حاولت أن أجلوه وأبلوره منذ أوائل مقالاتي، دون أن أعطيه اسماً.

16 - J. Derrida, «Des Tours de Babel», in ***Difference in Translation.*** J. F. Graham (ed.) (Ithac: Cornell University Press, 1985), P. 174.

17 - Lefort, ***The Political Forms of Modern Society***, P. 212.

18 - Foucault, «the art of telling the truth», P. 90.

19 - ibid., P. 93.

20 - C. L. R. James, ***The Black Jacobins*** (London: Allison and Busby,1980),PP. 290-1.

21 - J. Habermas, «Modernity: an incomplet project», in H. Foster (ed.) ***Postmodern Culture*** (London: Pluto, 1985).

22 - M. de Certeau, «the historiographical operation», in his ***The Writing of History***, T. conly (trans.) (New York: Columbia Universty Press, 1988), P.91.

23 - L. Althusser, ***Montesquieu***, Rousseau, Marx (London: Verso, 1972), P.78.

24 - P. J. Bowler, ***The Invention of Progress*** (Oxford: Blackwell, 1990), ch. 4.

25 - Gilroy, «one nation under a groove», P. 278.

26 - C. West, «Race and social theory: toward a genealogical materialist analysis», in M. Davis, M. Marable, F. Pfeil and M. Sprinker (eds) ***Toward a Rainbow Socialism*** (London: Verso, 1987), PP. 86 ff.

27 - C. west, ***The American Evasion of Philosophy*** (London: Macmillan, 1990), PP. 232-3.

28 - G. Prakash, «post- Orientalist Third- World histories», ***Comparative Studies in Society and History***, vol. 32, no. 2 (April 1990), P. 403.

29 - يشير روبرت يونغ أيضاً، في أساطير بيضاء، وبالتوافق مع سجالي، إلى أنَّ اللحظة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية هي النقطة الحدّية، أو النصّ الحدّي، للحاجات الكليانية التي تتطلبها التاريخانية.

30 - Foucault, ***The History of Sexuality***, P. 150.

31 - M. Foucault, ***Foucault Live***, J. Johnston and S. lotringer (trans.) (New York: Semiotext (e), 1989), P. 269.

32 - B. Anderson, ***Imagined Communities*** (London: Verso, 1983), p. 136.

33 - ibid., P. 137.

Ibid. - 34

ibid. - 35

P. Chatterjee, ***Nationalist Thought and the Colonial World*** (London: Zed, 1986), PP. 21-2. - 36

J. H. Smith and W. Kerrigan (eds) ***Taking Chances: Derrida***, Psychoanalysis, Literature (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984), P.27. - 37

A. Nandy, ***The Intimate Enemy*** (Delhi: Oxford University Press, 1983), P. 99. - 38

R. Williams, ***Problems in Materialism and Culture*** (London: Verso, 1980), P. 43. see also chapter 8, P. 149. - 39

S. Hall, ***The Hard Road to Renewal*** (London: Verso, 1988), PP. 10-11, 231-2. - 40

H. A. Baker, Jr, «Our lady: Sonia sanchez and the writing of a Black Renaissance», in H. L. Gates (ed.) ***Reading Black***, Reading Feminist (New York: Meridian, 1990). - 41

W. Benjamin, Understanding Brecht, S. Mitchell (trans.) (London: New Left Books, 1973), PP. 11-13. - 42

لقد سمحت لنفسي بتعديل بعض عبارات بنجامين على هواي وبإقحام مشكلة الحداثة في وسط سجاله عن المسرح الملحمي. ولا أعتقد أنني قد أسأت تمثيل سجاله ذاك.

T. Morrison, «the ancestor as foundation», in M. Evans (ed.) ***Black Women Writers*** (London: Pluto, 1985), P. 343. - 43

T. Morrison, ***Beloved*** (London: Pluto, PP. 256-7. - 44

W. E. Du Bois, ***The Souls of Black Folk*** (New York: Signit Classics, 1969), P. 275. - 45

ibid., P. 271. - 46

هومي . ك . بابا

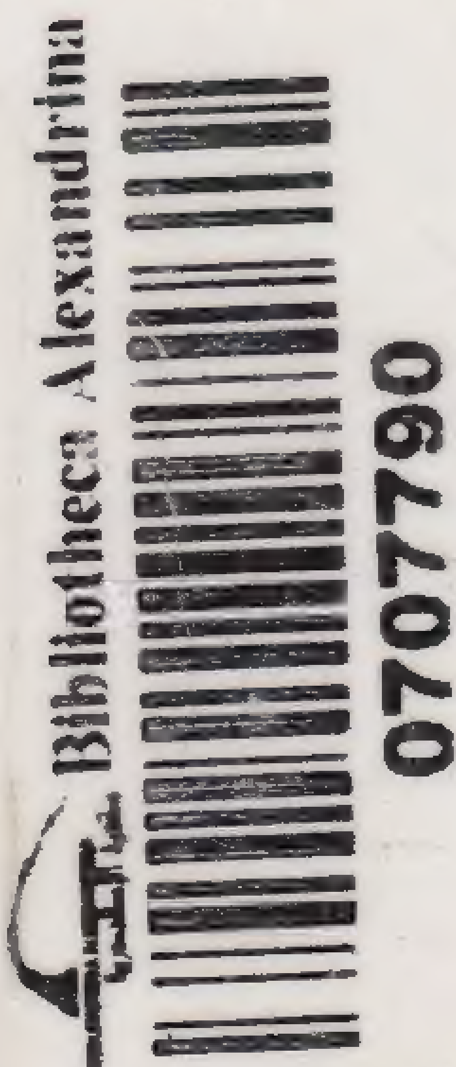
موقع الثقافة

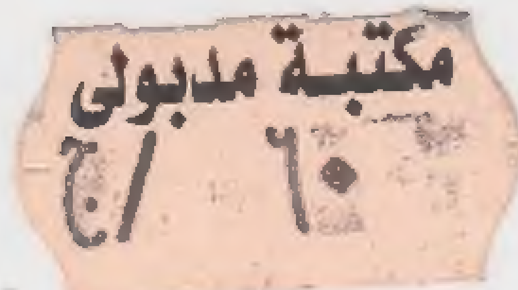
هومي بابا، أستاذ الأدب الانجليزي والفن في جامعة شيكاغو، والموصوف بأنه واحد من بين العشرين مفكراً الأبرز في حقبتنا هذه. يعمل في هذا الكتاب على تحديد ما تعنيه الدراسات الكولونيالية والثقافية مدققاً في مصطلح ما بعد الكولونيالية ليس باعتباره انقضاء الحداثة بل إعادة تحديد موقعها.

ينزع بابا تلك الألفة التي تغلّف المصطلحات التي نتقاذفها اليوم، مثل: التعددية الثقافية — التنوع الثقافي — تعدد الهويات... فلا يعود بمقدورنا استخدامها بنوع من الرضا والبداهة ودونما تفكير..

ليس هذا الكتاب مجرّد استكشاف لأوضاع البلدان الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، بل جلاء لديناميات السلطة والإخضاع والمقاومة.

أثار هذا الكتاب زوبعة من التعليقات بين مديح وذم، ولكنه بإثارته لهذه النقاشات أكّد أهميته.





لوحة الغلاف: الفنان مصطفى علي

ISBN 9953-68-154-6





المركز الثقافي العربي
ص ب ٥١٥٨/١١٣ بيروت- لبنان
ص.ب 4006 – الدار البيضاء – المغرب